غیب و شہود

سر آرتھر اسٹینلے اڈنگٹن

کے خطبہ سوارتھ مور ۱۹۲۹ء

کا

اردو ترجمہ

از

سید نذیر نیازی

مجلس ترجمہ

۲- نرسنگھ داس گارڈن

کلب روڈ

لاہور

ناشر

کریم احمد خاں

مطبع

کارواں پریس، ایبک روڈ، انار کلی - لاہور

باجازت و شکریہ

جارج ایلن اینڈ ان ون لمیٹڈ لنڈن

دیباچہ

'سوارتھمور لیکچر شپ' (Swarthmore Lectureship) کی بنیاد ۷ دسمبر ۱۹۰۷ء کو 'وڈبرک ایکس ٹین شن کمیٹی' (Woodbrooke) (Extension Committee) کے ایک اجلاس میں رکھی گئی۔ قرارداد یہ تھی کہ ہر سال جو خطبہ دیا جائے اس کا موضوع کچھ ایسا ہو جس سے پتہ چل سکے کہ 'مجلس احباب' (Society of Friends) کی دعوت کیا ہے اور وہ اس کے پیش نظر کیا خدمت سرانجام دے رہی ہے۔ 'سوارتھمور' کا نام 'مارگریٹ فاکس' (Margaret Fox) کے گھر کی یاد میں تجویز کیا گیا جو ہر 'جویائے حق' کے لئے شب و روز کھلا رہتا تھا اور جس سے رفقائے کار کو خلوص اور ہمدردی کے محبت بھرے جذبات کے ساتھ ساتھ مالی امداد بھی ملتی رہتی۔

ان خطبات کے سامنے دو مقصد ہیں۔ ایک تو یہ کہ ارکان 'مجلس' کے لئے خود ان کی دعوت اور پیغام کی تشریح ہوتی رہے۔ ثانیاً یہ کہ 'احباب' میں جو روح کام کر رہی ہے دوسروں کو بھی اس سے شناسا کیا جائے۔ انہیں معلوم ہو 'احباب' کے اغراض و مقاصد کیا ہیں اور بنیادی اصول کیا۔

ہر خطبے کے لئے شام کا وقت مقرر تھا۔ اگلے روز 'احباب' کا سالانہ اجلاس منعقد ہوتا۔ زیر نظر خطبہ 'دارالاحباب' (Friends House) لندن میں ۱۹۲۹ء کے سالانہ اجتماع سے قبل شام کو دیا گیا۔

پچھلے خطبات کی مکمل فہرست جیسا کہ اسے کتابی شکل میں شائع کیا گیا تھا اس مجلد کے شروع میں ملے گی۔

یہ دیباچہ طبع پنجم، ۱۹۳۰ء کا ہے — مترجم

تصریح

یہ دیباچہ کسی قدر تصریح طلب ہے۔

جیسا کہ قارئین ملاحظہ کرینگے اس خطبے کا ایک تو موضوع ہے، دوسرا اس کا پس منظر۔ موضوع یہ ہے کہ ہم اپنے 'علمی' موقف کی بنا پر مجبور ہیں کہ واردات مذہب کو بھی علم کا ایک سر چشمہ ٹھہرائیں اور پس منظر — مذہب 'فلسفہ' سائنس۔ جہاں تک فلسفہ اور سائنس کا تعلق ہے 'مقدمے' اور 'استدراک' ہیں ان کے بعض پہلوؤں کی طرف اشارہ کر دیا گیا ہے۔ البتہ مذہب کے سلسلے میں کچھ باتیں ایسی ضرور ہیں جن کی یہاں وضاحت کر دینی چاہئے۔

اڈنگٹن نے کچھ تو اپنے معتقدات اور کچھ اس تقریب کی رعایت سے جس کے لئے یہ خطبہ قلمبند ہؤا مذہب کے متعلق اپنے مطالب کی توضیح جس انداز' الفاظ اور مصطلحات میں کی ہے عیسائیت سے مخصوص ہیں۔ وہ 'عہد نامہ' عتیق و جدید کا حوالہ دیتا اور مسیحی یورپ کی ثقافتی روایتوں کا ذکر کرتا ہے تا کہ سامعین کا ذہن اس مسئلے کو ٹھیک ٹھیک سمجھ لے جو مذہب اور علم کے سلسلے میں اس کے پیش نظر ہے - وہ بعض مسیحی عقائد سے انکار تو نہیں کرتا لیکن اتنا ضرور چاہتا ہے کہ ان کی تعبیر اس رنگ میں کرے جس سے عقل اور عقیدے کا وہ نزاع جو مسیحی یورپ کی تاریخ کا ایک افسوس ناک مظہر ہے پیدا نہ ہو۔ نفس مضمون کے لحاظ سے دیکھئے تو ان بحثوں کی حیثیت اگرچہ ثانوی ہے اور وہ اس دعویٰ پر کہ مذہب بھی علم کا ایک سر چشمہ ہے مطلق اثر انداز نہیں ہوتیں لیکن جہاں تک اس امر کا تعلق ہے کہ ہمارا اپنا نقطہ نظر اس بارے میں کیا ہے اس کا ٹھیک ٹھیک اندازہ جب ہی ممکن ہے کہ دوسروں کے نقطہ نظر کو بھی اچھی طرح سے سمجھ لیا جائے۔ اس لئے کہ مذہب کو ایک حقیقت مان کر بھی عملاً اور واقعتہ اس امر سے چارہ نہیں کہ یہ حقیقت ہر کسی کے لئے کوئی مخصوص شکل اختیار کر لے اور اس کے باوجود تمام و کمال اپنا اظہار نہ کر سکے۔

مثلاً روح 'عالم غیب' ایمان' عبادت' محبت وہ مذہبی اصطلاحیں ہیں جن کا استعمال اڈنگٹن نے مسیحی نقطہ نظر سے کیا ہے اور اس لئے ان کے مفہوم نے ایک خاص شکل اختیار کر لی ہے جس کا سمجھہ لینا ضروری ہے۔ روح ایک ایسا اصول ہے جسے مادے کی ضد ٹھہرانا چاہئیے اور مادہ ظلمت ہے' ناپاکی ہے۔ عالم غیب وہ عالم ہے جو واردات مذہب کی بدولت منکشف ہوتا اور جس میں روح اپنی تسکین کا سہارا ڈھونڈتی ہے۔ عبادت کا تعلق اس رشتے سے ہے جو انسان اور خالق انسان کے درمیان قائم ہے، اس سے نہیں جو انسان کو انسان سے منسلک کرتا ہے۔ پھر محبت تو ایک مخصوص مسیحی قدر ہے — سب سے بڑی قدر — مگر صرف فرد کی زندگی تک محدود اور حیات اجتماعیہ سے براہ راست بالکل بے تعلق۔ یہ بھی مسیحی انداز خیال ہے کہ لفظ موت ہیں اور روح زندگی جس سے مجاز کا رشتہ ہمیشہ کے لئے حقیقت سے کٹ جاتا ہے اور زندگی اور مذہب میں ایک ایسا ناگوار فصل پیدا ہو جاتا ہے جس کو فطرت انسانی تسلیم نہیں کرتی۔ ایسے ہی اڈنگٹن کا یہ کہنا کہ ہمارے 'علمی' اور 'روحانی' مطمح نظر کی تطبیق میں سب سے بڑی رکاوٹ عقائد کی ہے یا یہ کہ روحانیت کی دنیا کسی خاص مسلک کی پابند ہے اس عقیدہ پرستی کا نتیجہ ہے جو مسیحی عقائد dogmas کی وجہ سے رونما ہوئی، کیونکہ ان کا تعلق 'عقل' سے نہیں 'ایمان' سے ہے۔ لہذا ہمیں چاہئیے ان سب باتوں کو پیش نظر رکھیں اور دیکھیں کہ یہ در اصل کن حقائق کی تعبیرات ہیں، علیٰ ہذا یہ کہ وہ کیا اسباب تھے جن کی بدولت ذہن انسانی نے ان سے مختلف اثرات قبول کئے اور ان کا اظہار مخصوص عقائد کی شکل میں ہؤا۔ اس لئے کہ یہ بھی ایک طریقہ ہے حقیقت تک پہنچنے کا۔

اڈنگٹن کہتا ہے وجود باری تعالیٰ کا تصور بطور 'شخص' کیا جائے تو اس کا مطلب یہ سمجھنا چاہئیے کہ روحانیت کی دنیا میں ہر کہیں شخصیت کی کارفرمائی ہے یہاں 'شخص' سے اڈنگٹن کا اشارہ اقانیم ثلاثہ کی طرف ہے جس سے تثلیث کا تصور قائم ہؤا اور جسے کلیسا نے تو بیشک مانا لیکن علم و حکمت نے کبھی تسلیم نہیں کیا۔ لہذا اڈنگٹن مجبور ہے کہ بطور عقیدہ اس پر سکوت اختیار کرے۔ البتہ اس کا یہ کہنا ٹھیک ہے کہ روحانیات کی دنیا میں شخصیت ہی کی کارفرمائی ہے۔ بہ الفاظ دیگر خدا کی ہستی محض ایک خیال نہیں، نہ کوئی ایسا اصول جو کائنات میں جاری و ساری تو ہے مگر

جس کی اس سے الگ کوئی حقیقت نہیں - ذات باری تعالےٰ ایک حقیقی وجود ہے جس کا اسلام نے کامل و مکمل تصور پیش کیا ہے اور جس کے نادانستہ اعتراف کی یہ گویا ایک ہلکی سی مثال ہے -

اڈنگٹن کہتا ہے واردات مذہب بھی علم کا ایک سر چشمہ ہیں - یہ دعویٰ اپنی جگہ پر تو بیشک صحیح ہے لیکن معلوم ہوتا ہے اس کے نزدیک ـــ بلکہ اس سارے طرز استدلال کے ماتحت جس کی ویسے داد دینا پڑتی ہے ـــ مذہب کی حیثیت محض علم کی ہو جاتی ہے - حالانکہ مذہب محض علم یعنی باطنی واردات اور مشاہدات کا مترادف نہیں - علم اس کا صرف ایک پہلو ہے، مگر باعتبار اپنے دوسرے پہلوؤں کے وہ علم کے سوا کچھ اور بھی ہے یعنی اتنا ہی وسیع جتنی زندگی اور اس لئے ایک اصول عمل بھی -

اڈنگٹن کے نزدیک مذہب کو مان لینے کا یہ مطلب نہیں کہ ہم کچھ باتیں عقیدے کے طور پر مان لیں - بر عکس اس کے وہ ایک رویہ ہے زندگی کی طرف - بیشک مذہب ایک رویہ ہے زندگی کی طرف لیکن انفرادی اور اجتماعی دونوں پہلوؤں سے - اڈنگٹن اس کو محض فرد تک محدود رکھتا ہے اور اسکی ملی اور ثقافتی میراث کا تقاضا بھی یہی تھا - مگر خود مذہب اس تحدید کو قبول نہیں کرتا کیونکہ اس کا موضوع ہے زندگی اور زندگی ایک کل ہے جس میں آپ فرد اور جماعت کے درمیان کوئی خط فاصل کھینچ سکتے ہیں نہ اس کے ایک پہلو کا تعلق دوسرے سے منقطع ہو سکتا ہے - لہذا صحیح موقف یہی ہے کہ مذہب فرد اور جماعت دونوں کا قوام اور صورت گر ہے -

جیسا کہ اوپر عرض کر دیا گیا تھا ان باتوں کی صراحت صرف اس لئے کی جا رہی ہے کہ اس خطبے کا پس منظر واضح طور پر قارئین کے سامنے آجائے اور اس سے نفس مضمون کے متعلق کوئی غلط فہمی پیدا نہ ہو- مزید یہ کہ اس طرح ہم اپنا نقطہ نظر اور زیادہ وضاحت سے سمجھ سکتے اور اس کی خوبیوں کا زیادہ صحیح اندازہ کر سکتے ہیں - رہا اس خطبے کا اصل موضوع سو اس کی آزادانہ حیثیت اور اس لئے اہمیت میں اس پس منظر کے باوجود کوئی فرق نہیں آتا - اس میں ہر صحیح الخیال انسان کے لئے ایک فطری کشش موجود ہے -

مقدمہ

'غیب و شہود' جیسا کہ دیباچے میں تصریح کر دی گئی ہے ادنگٹن کے ایک خطبے 'سائنس اور عالم غیب' کا ترجمہ ہے جو 'مجلس ترجمہ' کے ایما سے کیا گیا۔

'مجلس' نے جس کا قیام اس لئے عمل میں آیا کہ عربی، فارسی، انگریزی، علیٰ ھذا دوسری زبانوں کا ذخیرۂ ادب بہ تدریج اردو میں منتقل کیا جائے اس خطبے کا انتخاب دو باتوں کے پیش نظر کیا۔ ایک تو اس لئے کہ اڈنگٹن کا شمار دور حاضر کے سر برآوردہ سائنس دانوں میں ہوتا ہے اور وہ اس انقلاب کی ترجمانی نہایت کامیابی سے کر چکا ہے جو ہمارے دیکھتے ہی دیکھتے علم و حکمت کے بنیادی خیالات اور تصورات میں رونما ہوا (اور جس سے قدرتاً افکار فلسفہ بھی متاثر ہوئے بغیر نہیں رہے)۔ دوسرے اس لئے کہ اڈنگٹن کے اس خطبے کا موضوع ایک ایسا مسئلہ ہے جس سے بڑھ کر حیات انسانی کے لئے اور کوئی مسئلہ اہم نہیں۔ ہمارا مطلب ہے مذہب سے، کیونکہ مذہب کا سوال دراصل ایمان و یقین کا سوال ہے اور ایمان و یقین زندگی کے لئے ناگزیر۔ یہی وجہ ہے کہ مذہب سے انکار کے باوجود ہم اسے رد نہیں کر سکتے اور لفظاً نہ سہی معناً، یعنی کسی نہ کسی دوسری شکل میں بہر حال اسے قبول کر لیتے ہیں۔ لہذا سوال پیدا ہوتا ہے کہ مذہب کا تعلق کیا فی الواقعہ کسی حقیقت سے ہے؟ کیا وہ بھی اپنے رنگ میں علم کا سرچشمہ ہے جیسے مثلاً عالم طبیعی سائنس کا جو ایک حقیقت کے طور پر ہمارے سامنے ہے اور جس کے مطالعے کے کچھ اصول ہیں، کچھ وسائل اور منہاجات جن کی بدولت ہمیں اس کا 'قطعی اور اثباتی' علم حاصل ہوتا ہے اور ہم اس کی معرفت و تسخیر میں کامیابی سے آگے بڑھ رہے ہیں؟ کیا مذہب کے بارے میں بھی اس قسم کی

کوئی رائے قائم کی جا سکتی ہے ؟ کیا اس کے بھی کچھ اصول ہیں ، کچھ وسائل اور منہاجات جو ہمارے لئے ویسے ہی علم کا سرچشمہ بنتے ہیں جیسے سائنس موجودات خارجی کے لئے ؟ کیا اس کی اساس کسی حقیقت پر ہے اور وہ بھی ایک سفر ہے عالم مشہود یا بہ الفاظ دیگر مادی کائنات میں سائنس کی طرح ایک دوسرے عالم — غیب — کا ؟ اڈنگٹن کہتا ہے 'ہاں' کیونکہ اڈنگٹن کے نزدیک مذہب بھی علم کا ویسا ہی سرچشمہ ہے جیسے حقیقت کے مشہود پہلوؤں کا سائنس ، بلکہ حقیقت مطلقہ کا ترجمان اور اس سے قرب و اتصال کا ذریعہ ۔ لہذا ہم کہ سکتے ہیں کہ اس خطبے میں اڈنگٹن کا موضوع بھی وہی ہے جس پر ارباب مذہب ، الہین و متکلمین ، فلاسفہ اور صوفیہ نے اپنے اپنے رنگ میں قلم اٹھایا اور جسے خود ہمارے زمانے میں اقبال نے عقلی اعتبار سے اجاگر کرنے کی کوشش کی ۔

اڈنگٹن — سر آرتھر اسٹین لے — کا سال ولادت ۱۸۸۲ء ہے ۔ تعلیم مانچسٹر اور کیمبرج میں پائی اور پھر یہیں — کیمبرج میں — ۱۹۱۳ء سے تعلیمی خدمات سر انجام دینا شروع کر دیں ۔ ۱۹۱۴ء میں 'رائل سوسائٹی' کی 'فیلو شپ' اور اس کے چند سال بعد 'کیمبرج فلاسفیکل سوسائٹی' کی طرف سے 'ہاپ کنز پرائز' عطا ہوا ، ۱۹۳۰ء میں 'سر' کا خطاب ۔ رصد گاہ کیمبرج اور رصد گاہ شاہی کی نگرانی اس سے پہلے مل چکی تھی ۔ ۱۹۴۴ء میں انتقال ہو گیا ۔ تصنیفات متعدد ہیں جن میں 'عالم طبیعی کی ماہیت' عام مطالعے کے لئے بالخصوص دلچسپ ہے ۔ خطبات ، مقالات اور تحقیقی مضامین ان کے علاوہ ۔ نظریۂ اضافیت کو اڈنگٹن نے شروع ہی میں خوب سمجھ لیا تھا ۔ چنانچہ کواکب ، حرکات و ارتقائے کواکب اور اضافیت اس کے خاص موضوع تھے ۔ وہ فلسفی تو نہیں تھا لیکن فلسفہ اور مذہب سے گہری دلچسپی رکھتا تھا جس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ اسے مذہب کی صداقت کا یقین تھا ، دوسری اس کی وسعت مطالعہ اور بحیثیت سائنس‌دان بالغ نظری ۔ اڈنگٹن کا خیال تھا کہ مذہب ، سائنس اور فلسفہ میں اس انداز سے بھی غور کرنا ممکن ہے جس سے ان کے مفاد اور مصالح کو نقصان نہ پہنچے اور اس کے باوجود ہم اپنی بہت سی مشکلات اور دشواریوں پر غالب آ سکیں ۔ اس سلسلے میں اس کی توجہ بالخصوص اس

انقلاب پر تھی جو علوم طبیعہ کی اساسات اور نقطہ ھائے نظر میں رونما ھوا اور جس سے علم انسانی کے متعلق ھمارے خیالات یکسر بدل گئے۔ بایں ھمہ اڈنگٹن نے اس بنا پر مذھب کے حق میں کوئی منطقی دلیل قائم نہیں کی۔ البتہ ایک نظریۂ علم ضرور پیش کیا جس کی تنقید سر جیمز جنیز نے اپنی کتاب 'طبیعات اور فلسفہ' میں کی اور جس سے مشہور فلسفی برٹنڈرسل کو ایک حد تک اتفاق ھے۔ مذھب میں زیر نظر خطبے کے علاوہ اڈنگٹن کی اور کوئی تصنیف نہیں (بجز ایک تقریر 'مذھب اور سائنس' کے)۔ یہ خطبہ بڑا مختصر ھے مگر اس کے باوجود نہایت اھم۔ اس لئے نہیں کہ اڈنگٹن نے اس میں مذھب کا کوئی خاص فلسفہ یا نظریہ قائم کیا ھے یا اس کی حمایت دلائل سے کی یا کوئی علمی بحث چھیڑی۔ بلکہ اس لئے کہ ایک سیدھے سادے سائنس دان کی حیثیت سے اس نے ارباب سائنس سے یہ نہایت ھی ضروری اور مناسب سوال پوچھا ھے کہ علم کے اس تصور پر قائم رھتے ھوئے جو سائنس کے مخصوص منہاجات اور اصول و قواعد کے ماتحت علم کی 'قطعیت اور اثباتیت' کے متعلق وضع ھوا انہیں مذھب سے انکار کا کیا حق پہنچتا ھے؟ ظاھر ھے کہ انہیں اس کا کوئی حق نہیں پہنچتا، نہ مذھب کا رد و قبول ان کے فرائض میں داخل، الا یہ کہ وہ اپنے حدود سے تجاوز کرتے ھوئے فلسفہ اور مذھب کی سرزمین میں بھی جا قدم رکھیں، مگر اس صورت میں جو نتائج قائم کئے جائیں گے ان کی بنا منہاجات سائنس پر ھو گی، نہ ھونی چاھئے۔ یہ ایک ایسی صاف اور سیدھی بات ھے جس کی تشریح میں کچھ کہنے کی ضرورت نہیں لیکن جس کے پیش نظر اڈنگٹن نے جو مختصر سے اشارات کئے ھیں بے حد معنی خیز ھیں، بلکہ ھم کہہ سکتے ھیں کہ سائنس کی ایک نہایت درجہ برمحل اور بجا تنقید یا اگر تنقید نہیں تو اس کی تمہید ضرور ھیں جو آج نہیں تو کل بہر حال ناگزیر ھے۔ یہ اس لئے کہ سائنس کی دنیا ایک زبردست آزمائش سے گذر رھی ھے جس کی اصل وجہ سائنس تو نہیں بلکہ وہ بے جا مداخلت جو زندگی کے ان پہلوؤں میں بھی جن سے سائنس کا کوئی تعلق نہیں کسی نہ کسی طرح سائنس کی بنا پر کی جاتی ھے۔ لہذا یہ غیر۔ سائنس نہیں سائنس کا اپنا تقاضا ھے کہ اس کی تنقید کا بیڑا اٹھایا جائے۔ بعینہ جس طرح کانٹ نے ایک زمانے میں عقل محض کی تنقید اس لئے کی تھی کہ خود فلسفہ نے اس کو اس تنقید پر مجبور کر دیا تھا۔

البتہ یہ خطبہ جس محفل میں دیا گیا اور اس سے جو غرض و غایت تھی اس کے پیش نظر اڈنگٹن نے مذہب سے بحث کرتے ہوئے بعض ایسی اصطلاحات بھی استعمال کی ہیں جو عیسائیت سے مخصوص ہیں۔ لیکن ہمیں اس پر تعجب ہونا چاہئیے نہ اعتراض کیونکہ اڈنگٹن کے اپنے بھی کچھ معتقدات تھے اور اس نے خطاب کیا تو ایک مسیحی حلقے یعنی 'مجلس احباب' سے جس سے اسے باقاعدہ نہیں تو بے قاعدہ تعلق ضرور تھا، یا یہ کہنا شاید زیادہ مناسب ہوگا کہ جس کا مذہبی رویہ اسے بحیثیت سائنس دان بڑا مستحسن نظر آتا تھا۔ 'احباب' انگلستان (اور پھر امریکہ) کا وہ مسیحی فرقہ ہے جسے عرف عام میں 'کوئیکر' (لرزندہ) کہا جاتا ہے مگر جسے فرقے کی بجائے ایک مذہبی حلقے سے تعبیر کرنا زیادہ بہتر ہوگا کیونکہ 'احباب' نہ تو کسی کلیسیائی تنظیم کے قائل ہیں نہ عقائد و ظواہر کے۔ ان کا خیال ہے کہ ہمارا نور باطن یا مسیحی اصطلاح میں 'مقدس روح' ہماری رہنمائی کے لئے کافی ہے۔ اس جماعت کا بانی جارج فاکس (۱۶۲۴-۹۱) نامی ایک شخص تھا جس کے مذہبی جوش و خروش، خلوص اور دیانت نے بالآخر ایک دعوت کا رنگ اختیار کر لیا اور جو گھر بار چھوڑ کر مسافرانہ زندگی بسر کرتا رہا تاکہ انگلستان کے مختلف حصوں میں اپنے خیالات کی اشاعت کر سکے۔ وہ ارباب کلیسا کے خلاف تھا اور اس لئے ان کے وعظ و نصیحت میں اکثر مخل ہوتا۔ لہذا اسے بار بار گرفتار کیا گیا اور بار بار سزا ملی۔ لیکن قید و بند کی سختیوں کے باوجود اس کی دعوت میں کوئی فرق نہیں آیا۔ بالآخر شمال مغربی انگلستان کے وہ لوگ جو اپنے آپ کو 'سیکر' (جویا) کہتے تھے اس کے خیالات سے متاثر ہوئے اور یوں رفتہ رفتہ فاکس کے ہم خیالوں کا ایک باقاعدہ حلقہ قائم ہوگیا۔ جیسا کہ معلوم ہے وہ خود تو اپنے آپ کو احباب لیکن دوسرے ان کو 'کوئیکر' کے نام سے موسوم کرتے تھے۔ کہا جاتا ہے ۱۶۵۰ء میں جج بینیٹ نے فاکس کو سزا دیتے ہوئے یہ لفظ استعمال کیا تھا۔ ویسے بھی مشہور ہے کہ وفور جذبات کی بنا پر احباب سے اکثر اس قسم کی بدنی حرکات سرزد ہوتیں جن کو دیکھ کر لوگوں نے انہیں 'کوئیکر' کہنا شروع کر دیا تھا۔ وجہ بہر حال کچھ بھی ہو ان کا انتساب اسی نام سے ہوتا ہے۔

'کوئیکر' سادہ لباس پہنتے ، گفتگو میں بھی سادگی برتتے اور جنگ و جدال کی سختی سے مخالفت کرتے تھے - چنانچہ پچھلی جنگ میں انہوں نے اہل امریکہ کے لئے اچھی خاصی پریشانی پیدا کر دی تھی - فاکس کے خیالات کا ایک بہت بڑا موید جج فل تھا جو خود تو 'کوئیکر' نہیں بنا لیکن اس کی بیوی مارگریٹ باقاعدہ فاکس کے حلقے میں شامل تھی - لہذا جج فل کا گھر سوارتھ مور ہال ، احباب کی دعوت کا مرکز بن گیا اور پھر ۱٦٦۹ء میں جب فل کا انتقال ہوا تو مارگریٹ نے فاکس سے شادی کر لی -

راقم‌الحروف نے کہا تھا اس خطبے میں اڈنگٹن کے پیش نظر وہ حقیقت ہے جس کا تعلق نفس مذہب سے ہے - لہذا سوال پیدا ہوتا ہے کہ ہم اسے حقیقت کہیں یا سراب ! ہمارا علم ، ہمارا تجربہ اور ہمارا اپنا احساس اس بارے میں کیا ہے ؟ لیکن ایک دوسرے معنوں میں ہم اس سوال کو یوں بھی دہرا سکتے ہیں کہ جس طرح عالم مشہود علوم طبیعی کا سرمایہ اور اساس ہے کیا ایسے ہی عالم غیب مذہب کا ؟ کیا عالم غیب سچ مچ موجود ہے ؟ عالم مشہود کا مطالعہ تو حواس سے مدد لیتے ہوئے ہم اپنی آنکھوں اور نگاہوں سے کرتے ہیں- لہذا کہا جاسکتا ہے کہ اس مطالعے کا دارو مدار 'چشم ظاہر' پر ہے- لیکن کیا انہیں معنوں میں یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ یہ ہماری 'چشم باطن' ہے جس پر عالم غیب کا انکشاف ہوتا ہے ؟ یا یہ کہ جس طرح ہمارے گردو پیش کا عالم اس نور سے منور ہوتا ہے جس کی اصل مادی ہے بعینہ ایمان و یقین کی دنیا ہمارے اندر کے نور یعنی 'نور روحانیت' سے ؟ فرض کیجئے اس قسم کا کوئی سوال اہل علم اور اہل علم سے ہمارا مطلب ہے ارباب سائنس سے کیا جائے تو 'قطعی اور اثباتی' علم کے اس تصور کے ماتحت جس کی بنا اصول سائنس— یعنی علم بالحواس — پر ہے اس کا ٹھیک ٹھیک جواب کیا ہوگا ؟ یا بالفرض ہم سے کوئی شخص کہتا ہے اس نے سچ مچ عالم غیب کی جھلک دیکھی ، علیٰ ھذا یہ کہ وہ عالم بھی ایسا ہی حقیقی ہے جیسے عالم مشہود بلکہ زیادہ حقیقی اور 'قطعی اور اثباتی' علم کا ایسا ہی سرچشمہ جیسے علوم طبیعہ محسوس و مشہود اشیا کا ، گو اپنی نوعیت میں بالکل مختلف تو ہم اس کے متعلق کیا فیصلہ کریں ؟ یہ کہیں کہ

وہ اپنے داخل کی دنیا میں کھو گیا ہے۔ اس کے مشاھدات کی حیثیت سایوں اور واھموں کی ہے۔ وہ فریب ہیں، التباس ہیں اور ان کی علت کوئی عضوی خرابی، کوئی نفسیاتی الجھن، کوئی اجتماعی پریشانی، جس نے غیر طبعی اور غیر شعوری یا محض رد عمل کے طور پر واقعیت کا جامہ اوڑھ لیا ہے تاکہ اس کی تسلی اور اطمینان کا کوئی ذریعہ نکل آئے (حالانکہ مادی علوم کے نقطۂ نظر سے اس قسم کے مشاھدات کی نفی کچھ ایسی ہی بات ہے جیسے فن کی مخصوص قدروں کی بنا پر علم و حکمت کے نتائج کا انکار)، یا یہ کہ اس نے فی الواقعہ حقیقت کی جھلک دیکھی ہے، وہ سایوں اور واھموں سے نہیں حقائق سے الجھ گیا ہے، بعینہ جیسے سائنس دان مادی حقائق سے۔ ھم حق کہیں تو کیسے اور باطل کہیں تو کیسے؟ ھمارے پاس صداقت اور عدم صداقت یا بہ اصطلاح علم کسی واقعے کی صحت اور عدم صحت کا معیار کیا ہے؟ اس لئے کہ آخر آخر میں ھمیں اپنی معلومات کا سلسلہ حقیقت سے جوڑنا پڑے گا کیونکہ اگر علم کی اضافیت اور داخلیت ھمارے اطمینان کے لئے کافی نہیں، ھم اس پر قناعت نہیں کر سکتے کہ اس کی کلیت الگ الگ بلکہ ایک دوسرے سے متصادم اور متزاحم اجزا میں تقسیم کر دی جائے۔ یہ اضافیت یا تحدید اجزا کے اپنے اپنے حلقے میں تو بیشک قائم رکھی جا سکتی ہے اور رکھنی چاھئے۔ لیکن علم اگر ایک عمل ہے جس کا مسلسل نشو و نما حقائق کی کثرت اور اختلاف کے باوجود جاری رھتا ہے تو ھم اس کو الگ الگ حلقوں میں محبوس نہیں رکھ سکتے۔ اس کی مطلق اضافیت اور تحدید کے کچھ معنی ھوں گے تو حقیقت مطلقہ کے اعتبار سے، ورنہ جس طرح علم کی اضافیت اور داخلیت سے ھمارے ذوق تفتیش اور تجسس کی تسکین نہیں ھوتی ویسے ھی اس کے 'طبعی' معیار یا 'قطعی اور اثباتی' توجیہات سے۔ دونوں صورتوں میں ھم اس سوال پر مجبور ھیں کہ ھمارا علم اور ھمارا ایمان کہاں تک حقیقت کی ترجمانی کر رھے ھیں۔ اس لئے کہ سائنس کی طرح مذھب کو بھی علم کا دعویٰ ہے اور ایمان وہ قدر مشترک جس کا سائنس سے بھی ویسا ھی تعلق ہے جیسے مذھب سے۔ دونوں کی ابتدا زندگی سے ھوتی ہے اور دونوں اس کی مسلسل حرکت اور نشو و ارتقا کے ساتھ گھٹتے یا بڑھتے رھتے ھیں۔ لہذا ضروری ہے

کہ کسی نہ کسی مرحلے پر ان میں کوئی مفاہمت پیدا ہو جائے۔ البتہ ہونا یہ چاہئیے کہ اس مفاہمت کی بنا کسی غلط اصول پر نہ ہو ورنہ زندگی اس کو رد کر دے گی اور مطالبہ کرے گی کہ ہم اپنے فیصلے پر نظر ثانی کریں - گویا جہاں تک ہماری اس بحث کا تعلق ہے کہ حقیقت کیا صرف وہ ہے جو باعتبار سائنس حقیقت نظر آتی ہے یا وہ بھی جسے مذہب نے حقیقت کہا ہے، دیکھنے کی بات یہ ہو گی کہ ہم کسی دھوکے اور مغالطے کی نذر تو نہیں ہو گئے - یہ نہیں کہ مذہب اور سائنس دونوں سے قطع نظر کر لیں یا اس نزاع کو دور کرنے کی کوشش نہ کریں جو غلطی سے ان میں پیدا کر دیا گیا ہے - اب عالم مشہود تو ہمارے سامنے ہے - اس کی ماہیت اور نوعیت کچھ بھی ہو، ہم اس کی موجودگی سے انکار نہیں کر سکتے - لیکن عالم غیب کا انکشاف اس طرح بداہتہ نہیں ہوتا یا سمجھا جاتا ہے کہ نہیں ہو سکتا اور اس لئے اندیشہ ہے بعض 'واقعیت پسند' طبیعتیں شاید اس کی موجودگی سے انکار کر دیں - اڈنگٹن کے نزدیک بھی اس اندیشے کا پورا امکان ہے اور اس لئے وہ کہتا ہے آئیے اور سب باتوں — مذہب، فلسفہ، تاریخ، انسانی تجربات اور مشاہدات — کو بالائے طاق رکھتے ہوئے خالص علمی نقطۂ نظر یعنی 'قطعی اور اثباتی' علم کے اس معیار کی رو سے جو اصول سائنس کے ماتحت وضع ہوا اس مسئلے پر غور کریں - یہ امر کی عالم غیب کی موجودگی پر بعض مقدمات کی مدد سے استدلال کیا جا سکتا ہے ہماری تسلی کے لئے کافی نہیں ہوگا - اس لئے نہیں کہ بقول مولانا روم

پائے استدلالیاں چوبیں بود

بلکہ اس لئے کہ جس کسی نے اس عالم کا مشاہدہ ہی نہیں کیا اس کی تسلی محض زور استدلال سے نہیں ہو سکتی - مثال کے طور پر جب اس دعویٰ کے باوجود کہ ہمارا دل ایمان و یقین سے لبریز ہے یہ خلش باقی رہ جائے کہ ہم شاید دھوکوں اور سایوں میں الجھ گئے ہیں تو اس کا مطلب بجز اس کے اور کیا ہو سکتا ہے کہ ہمیں ایمان و یقین سے کوئی بہرہ نہیں ملا - یہی وجہ ہے کہ عالم طبیعی کے وجود پر کوئی استدلال نہیں کرتا - وہ ایک حقیقت حاضرہ

ہے جس کا مطالعہ ہم بغیر کسی شک و شبہ یا تفتیش و استفسار کے شروع کر دیتے ہیں ۔ مگر سوال یہ ہے کہ عالم غیب کے متعلق بھی کیا یہی روش اختیار کی جا سکتی ہے ؟ ہمارا علمی نقطۂ نظر اس بارے میں کیا کہتا ہے ؟ کیا عالم دو ہیں ، ایک دوسرے سے منقطع اور منفصل ؟ یا ایک حقیقی اور دوسرا سراب ، یا حقیقی کا پرتو ؟ ایک وہ جس کے مشاہدے پر ہم مجبور ہیں یعنی 'شہود' اور دوسرا وہ جو ہماری نگاہوں سے اوجھل ہے یعنی 'غیب' کا ؟ یا پھر غیب و شہود کا امتیاز ہمارے علم نے پیدا کر رکھا ہے ورنہ غائب ہی در اصل مشہود کا سہارا اور اس لئے اصل حقیقت ، جیسے مثلاً سائنس کا مشہود اس کے غیب کا محتاج ہے ۔ اب جہاں تک 'علم' کا تعلق ہے یعنی جہاں تک ہم اس سلسلے میں حواس خمسہ سے کام لیتے ، عقل و استدلال ، تجربے اور مشاہدے پر بھروسا رکھتے ہیں عالم مشہود کے مطالعے کے ساتھ ساتھ قدرتاً یہ سوال پیدا ہو جاتا ہے کہ اس کی اصل کیا ہے ؟ علیٰ ہذا یہ کہ وہ اپنی تکوین و ارتقا میں کن کن مراحل سے گذر چکا ہے ؟ ہم چاہتے ہیں ان سوالات کا جواب 'سائنس' ہی کی اساس پر مل جائے یعنی علت و معلول کے کسی ایسے نظام کی بدولت جس میں قوانین طبیعی کے سوا اور کسی چیز کا دخل نہ ہو ۔ ہم اس کے متعلق طرح طرح کے نظریات اور تصورات قائم کرتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ یہ ہمارے اطمینان کے لئے کافی ہوں گے ۔ حالانکہ اس مطالعے کی ابتدا ہی میں بعض ایسے خیالات ہمارے ذہن میں جاگزیں ہو جاتے ہیں جن کو باوجود کوشش کے ہم اپنے سلسلۂ معلومات سے الگ نہیں کر سکتے ، الا یہ کہ اپنے معیار علم سے تجاوز کرتے ہوئے زبردستی ایسا کریں ۔ یا پھر یہ کہا جا سکتا ہے کہ ہمارا تعلق چونکہ حقیقت کے ایک پہلو یعنی حقائق کی ایک مخصوص نوع سے ہے لہذا ان خیالات کو ان سے الگ رکھنا ہی بہتر ہوگا ۔ ہمارا مطلب ہے غایت اور مقصد ، ارادے اور منصوبے کے تصورات جو ایسا معلوم ہوتا ہے علت و معلول کے طبعی اور مادی عملدر آمد کے ساتھ ساتھ عالم مشہود کے ہر مظہر میں سر گرم کار تھے ۔ یوں ہمارا علم شروع ہی سے ایک خاص رنگ اختیار کر لیتا ہے جسے ہم 'قطعی اور اثباتی' کہتے ہیں تو محض حقائق کی ایک خاص نوع کے اعتبار سے ۔ لیکن اس سے یہ کہاں ثابت ہوتا ہے کہ اس معیار علم کا اطلاق جن حقائق پر نہیں ہوتا ان کو حقائق ہی تسلیم

نہ کیا جائے۔ یہ کیسے ممکن ہے کہ حقیقت مطلقہ کی ترجمانی تمام و کمال سائنس کے رنگ میں ہو سکے۔ یوں بھی سائنس کے نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو جہاں تک موجودات خارجی کی حقیقت اور ماہیت کا تعلق ہے ہمارا 'قطعی اور اثباتی' علم چند ایک اسماء اور علامات سے آگے نہیں بڑھتا۔ اشیا کے مطالعے سے ہم نے 'فطرت' کا تصور قائم کیا اور فطرت کے مظاہر کی تشریح کرتے ہوئے اس چیز کا جو ان کے اندر کام کر رہی ہے اور جس کا ہم ایک نام رکھتے ہیں۔ لہذا انجام کار یہی نام — اسماء و مصطلحات — جن کا علمی مفہوم ان کے لغوی معنوں سے بالکل مختلف ہوتا ہے حقیقت کا تاروپور ٹھہرتے ہیں۔ لیکن یہاں پہنچ کر ایک ایسا انسان جس کو سچ مچ حقیقت کی تلاش ہے، جو محض اسماء اور مصطلحات یا سائنس دان کے الفاظ میں سایوں اور واہموں پر اکتفا نہیں کرتا محسوس کرنے لگتا ہے کہ عالم مشہود کی تکوین و ارتقا، علی ہذا اس کی حقیقت اور ماہیت کے بارے میں ہماری علمی توجیہات سراسر ناکافی ہیں۔ ان میں کہیں نہ کہیں کوئی سقم پایا جاتا ہے۔ کہیں نہ کہیں کوئی خلا باقی رہ گیا ہے جس کو بھرنے کا علوم طبیعی کے پاس کوئی ذریعہ نہیں۔ بسا اوقات یہ توجیہات نہایت درجہ سطحی بلکہ مضحکہ خیز نظر آتی ہیں۔ ہم کہا کرتے ہیں صورت حال یہ تھی پھر دفعتاً ایسا ہو گیا۔ لیکن یہ انداز داستان گوئی کا تو ہو سکتا ہے علمی توجیہات کا نہیں ہو سکتا۔ بسا اوقات ہم ان توجیہات پر مطمئن ہو جاتے اور ایک احساس کامرانی کے ساتھ یہ سمجھتے ہیں کہ ان سے فی الواقعہ حقیقت کی ترجمانی ہو رہی ہے اور ہم گویا اشیا کی کنہ تک جا پہنچے ہیں۔ لیکن پھر دفعتاً اسرار کائنات کے متعلق ہمارا تحیر اور استعجاب بڑھ جاتا ہے اور ہم سوچنا شروع کر دیتے ہیں کہ ہمارے علم کی انتہا کہاں ہوئی، علم یا لاعلمی پر؟ اب اگر ہمارا 'قطعی اور اثباتی' علم ہی تمام تر علم نہیں تو ماننا پڑے گا کہ عالم مشہود کے پس پشت — جو گویا موضوع ہے ہمارے قطعی اور اثباتی علم کا — کوئی نازک تر حقیقت کام کر رہی ہے جس کے ادراک سے علوم طبیعی قاصر ہیں۔ لہذا اپنے 'قطعی اور اثباتی' علم کے ماتحت ہمیں حقیقت کی صرف ایک یعنی جزئی تعبیر پر قناعت کرنا پڑی۔ اس کی کلی اور آخری تعبیر کے لئے، خواہ یہ تعبیر ایک نئے سفر کی تمہید

ثابت ہو ہمیں کسی دوسرے ذریعہ علم یا دوسرے عالم کا رخ کرنا ہوگا۔

لیکن اس دوسرے ذریعے اور دوسرے عالم کا رخ کرنے سے پہلے یہ دیکھ لینا ضروری ہے کہ ذہن انسانی کی اس جد و جہد کا نقطۂ آغاز کیا ہے جسے ہم علم سے تعبیر کرتے ہیں۔ کیونکہ ہم چاہتے ہیں جہاں تک ہو سکے علم کے قطعی اور اثباتی معیار سے — ضروری نہیں کہ یہ معیار علوم طبیعی کا ہو — سر مو تجاوز نہ کریں۔ ہمیں معلوم ہے علم عبارت ہے ذہن انسانی کی اس کوشش سے کہ ہم اپنی ذات اور کائنات یا بہ الفاظ دیگر ان حقائق کا ٹھیک ٹھیک فہم پیدا کریں جن میں صرف اس لئے کہ علم کا تعلق ایک طرف نفس مدرکہ اور دوسری جانب شئے مدرکہ سے ہے 'شاہد و مشہود' یا ناظر و منظور کا امتیاز پیدا ہو گیا ہے۔ کچھ حقائق داخلی ہیں 'ہماری ذات' شعور اور نفس سے متعلق، کچھ خارجی، عالم مشہود یا مادی کائنات سے۔ گویا علم کی ابتدا داخلی اور خارجی دونوں قسم کے حقائق سے ہوتی ہے۔ اس کا رخ اگر خارج کی جانب ہے تو داخل کی طرف بھی۔ اب فرض کیجئے سہولت مطالعہ کے لئے ہم حقائق کے ایک پہلو یعنی داخل سے قطع نظر کر لیتے ہیں، علیٰ ہذا اس بحث سے کہ جملہ حقائق کی توجیہ کسی ایک اصول کے ماتحت ہو جائے گی یا ہمیں ان کے لئے الگ الگ اصول قائم کرنا پڑیں گے، ہم نظر رکھتے ہیں تو صرف اس بات پر کہ علم کا تعلق ہے شعور سے اور شعور نے اس کے دو راستے متعین کر دئے ہیں۔ ایک داخل سے خارج اور دوسرا خارج سے داخل کا۔ داخل سے خارج کا رخ کرتے ہوئے ہم نے عالم مشہود کا جائزہ لیا تو اس کی انتہا اسماء اور علامات پر ہوئی مگر جن کی حیثیت — جہاں تک حقیقت کے فہم کا تعلق ہے — پھر 'داخلی' ہے۔ لہذا ہم خارج سے داخل کی جانب لوٹ آئے تاکہ ان اسماء اور علامات کی حقیقی نوعیت، معنی اور مطلب کی تحقیق علمی نقطۂ نظر سے کر سکیں اور دیکھیں کہ حقیقت کی ترجمانی میں ان سے کہاں تک مدد مل سکتی ہے۔ لیکن یہاں ان حقائق کا مطالعہ بھی ضروری ہے جن کا تعلق نفس اور شعور سے ہے اور جن سے علوم طبیعی میں بحث نہیں کی جاتی تو اس لئے کہ نفس اور شعور ان

علوم کی گرفت میں نہیں آتے ۔ پھر قطع نظر اس سے کہ نفس اور شعور کا مطالعہ اپنی جگہ پر ضروری ہے، خود علم کا تقاضا ہے کہ جملہ حقائق پر یکساں توجہ کی جائے تاکہ من حیث الکل اس کا نشو و نما قائم رہے اور اس تفریق کی حقیقی علت جو 'ذہن' اور 'مادے' کی شکل میں سائنس نے پیدا کر دی ہے مگر جس سے بچنے کا اس کے پاس کوئی ذریعہ نہیں ہماری سمجھ میں آ جائے، علی' ہذا یہ کہ ذہن اور مادے کی اس ثنویت کے معنی (جہاں تک علم کا تعلق ہے) کیا ہیں؟ پھر یہ بھی ممکن ہے کہ یہاں بعض ایسے حقائق کا انکشاف ہو سکے جو حقیقت کے فہم و ادراک میں ویسے ہی نتیجہ خیز ثابت ہوں جیسے خارجی حقائق۔ اس سے یہ غلط فہمی نہ ہو کہ اڈنگٹن کے نزدیک علم کوئی ظنی اور قیاسی چیز ہے جس کی تصدیق و تثبیت کا انحصار محض ہماری کیفیات اور تاثرات پر ہے تا آنکہ ذہن اور شعور کا سہارا لیتے ہوئے ہم اس بارے میں جیسی چاہے رائے قائم کر لیں اور یوں حق و باطل کا کوئی معیار باقی رہے نہ صحت و عدم صحت کا کوئی اصول ۔ اڈنگٹن کی نظر اس بات پر ہے کہ عالم مشہود کا وہ مطالعہ جس کا تعلق ہمارے 'قطعی اور اثباتی' علم سے ہے ناکافی بھی ہے اور جزئی بھی ۔ سائنس کی رو سے تو عالم مشہود کے 'وجود فی الخارج' پر بھی اصرار کرنا ناممکن ہے۔ لہذا ہم مجبور ہیں کہ داخل کا رخ کریں اور دیکھیں کہ نفس اور شعور کی دنیا بھی کیا جستجوئے علم میں ہماری رہبری کر سکتی ہے؟ اس لئے نہیں کہ یہاں حقیقت کا ادراک بے منت حواس 'بلا واسطہ' یعنی حضوری طور پر ہوتا ہے۔ ممکن ہے یہ ادراک بھی ویسا ہی 'بالواسطہ' یعنی استدلالی ہو جیسے سائنس کے مطالعہ میں موجودات خارجی کا۔ بلکہ اس لئے کہ ہمارے سفر علم کا آغاز ہوا تھا تو اسی دنیا سے۔ لہذا جو سائنس دان اس سے محض اس بنا پر آنکھیں بند کر لیتا ہے کہ اس کے منہاجات کا اطلاق ہمارے داخل کے حقائق پر نہیں ہوتا اور اس کے باوجود سمجھتا ہے کہ علم کا تقاضا پورا ہو گیا وہ اپنے منصب و موقف سے تجاوز ہی نہیں کرتا، علم کی آزادانہ حرکت میں بھی ایک ایسی رکاوٹ پیدا کر دیتا ہے جس کا اسے کوئی حق نہیں پہنچتا۔ یوں اڈنگٹن نے عالم مشہود کی ابتدا، اس کی حقیقت و ماہیت اور تکوین و ارتقا کی داستان علوم طبیعی کے نقطۂ نظر سے

بیان کرتے ہوئے ہمیں خارج سے یک جست داخل یعنی نفس اور شعور کے سامنے لا کھڑا کیا ہے - بعینہ جس طرح ایک قصیدہ نگار تشبیب سے گریز کرتے ہوئے دفعتہ ممدوح کے ذکر پر آ جاتا ہے - پھر جب وہ 'روح' کو اس امر کی دعوت دیتا ہے کہ 'عالم غیب' کی طرف جس کا بقول اڈنگٹن وہ خود بھی ایک حصہ ہے بڑھنے کی کوشش کرے تو اگرچہ یہ بات کہی نہیں گئی لیکن جہاں تک الفاظ کا تعلق ہے صاف مترشح ہو جاتی ہے کہ اڈنگٹن کے نزدیک جس کسی کو مذہب سے فی الواقعہ تعلق ہے، یعنی جو کوئی حقیقت کا جویا اور اس سے تقرب و توسل کا آرزو مند ہے — آئیے ہم ایسے شخص کو 'صوفی' کہہ لیں — ایک طرح کا سائنس دان ہے اور سائنس دان ہی کی طرح اس کے بھی کچھ اصول ہیں، کچھ وسائل اور منہاجات جن کے سہارے وہ حقیقت کی طرف بڑھنا اور اس کے ادراک و عرفان کی کوشش کرتا ہے - وہ سایوں اور واہموں کا نہیں، حقائق کا طالب ہے - ان حقائق کا جو مشہود حقائق سے بھی کہیں زیادہ وسیع، کہیں زیادہ نازک اور کہیں زیادہ سنگین ہیں- اس کا سفر بھی بظاہر غیر مختتم نظر آتا ہے اور اس کے لئے بھی نئے نئے تجربات ہیں اور نئے نئے مشاہدات - لیکن اس کی توجہ چونکہ تمام حقیقت پر ہے لہذا اس کی مشکلات بھی زیادہ ہیں اور خطرات بھی - بایں ہمہ اس کا علم ایسا ہی قطعی اور اثباتی ہے جیسے سائنسدان کا بلکہ اس سے بھی بڑھ کر کیونکہ اس کی نگاہیں حقیقت مطلقہ پر ہیں - شاید کچھ ایسے ہی احساسات تھے جن کے پیش نظر اقبال نے ہماری توجہ مولانا روم کے ان اشعار کی طرف منعطف کرائی ہے :

دفتر صوفی سواد و حرف نیست — جز دل اسپید مثل برف نیست
زاد دانش مند آثار قلم — زاد صوفی چیست آثار قدم
ہم چو صیادے سوئے اشکار شد — گام آہو دید و بر آثار شد
یک دو گامش گام آہو در خور است — بعد ازاں خود ناف آہو رہبر است

لیکن ہو سکتا ہے بعض سائنس مزاج حضرات کو 'روح' اور 'غیب' ایسی اصطلاحوں پر جو اختلاف معنی و مفہوم کے باوجود کم و بیش ہر مذہب میں مشترک ہیں اعتراض ہو - حالانکہ اگر ہمیں مذہب سے خواہ مخواہ چڑ نہیں، ہم نہیں چاہتے مذہبی اصطلاحات

کو غلط سمجھیں یا ان کو غلط معنی پہنائیں (کیونکہ اصطلاحات کا وجود بہر حال ضروری ہے تاکہ ادائے مطالب میں سہولت ہو)، ہماری خواہش ہے کہ حقیقت کے سب پہلوؤں پر یکساں نظر رکھیں تو ہمیں اس سے بحث نہیں ہونی چاہئے کہ اس کا انکشاف علم کے کسی مرتبے میں کس طرح ہو رہا اور اس کے لئے کیا اصطلاحیں استعمال کی جا رہی ہیں۔ ہمیں بحث ہونی چاہئے تو اس سے کہ ہمارا 'قطعی اور اثباتی' علم جس کی بنا ادراک بالحواس پر ہے (اور جس طرح سائنس میں اس کی تعریف کی جاتی ہے) تمام تر علم نہیں۔ بقول اقبال یہ نہایت ہی غلط نظریہ ہے جو ہم نے قائم کر رکھا ہے اور جس کی بنا پر سمجھا جاتا ہے کہ علم کی نوعیت خواہ اس کا موضوع کچھ بھی ہو بہر حال وہی ہونی چاہئے جو علوم طبیعی میں ہے۔ لہذا سائنس دان کے سامنے دو ہی راستے ہیں یا تو اس امر کا اقرار کہ اس کا 'قطعی اور اثباتی' علم حقیقت کے ایک یعنی 'مادی' پہلو تک محدود ہے اور اس کے کلی تصور میں بجائے خود ناکافی، یا سائنس کے 'قطعی اور اثباتی' علم کے ماورا بعض ایسے حقائق کا اثبات جن کا مطالعہ اپنے اپنے رنگ میں علم کا سرچشمہ اور حقیقت کے فہم میں ہماری رہبری کرتا ہے۔ گویا جہاں تک اڈنگٹن کے اس سوال کا تعلق تھا کہ اپنے حدود کے اندر رہتے ہوئے سائنس کو مذہب سے انکار کا حق پہنچتا ہے یا نہیں اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ سائنس کو ایسا کوئی حق نہیں پہنچتا لیکن یہ جواب چونکہ سلبی ہے لہذا اس کا دوسرا اور ٹھیک جواب یہ ہوگا کہ سائنس دان اپنے 'قطعی اور اثباتی' علم کی اساسات اور مسلمات پر جو ویسے تو اس کے 'قطعی اور اثباتی' علم کی گرفت سے باہر ہیں مگر جن کے بغیر خود علم کا وجود ناممکن ہے نظر ڈالے اور دیکھے کہ اس کا 'قطعی اور اثباتی' علم حقیقت کے فہم میں کس طرف بڑھنے کی دعوت دیتا اور یوں ہمارے لئے ایک نئی تحقیق، نئے مطالعے، نئی تلاش اور طلب کا موجب بنتا ہے، کیونکہ اب ہم بعض ایسے حقائق کے اعتراف پر مجبور ہیں جن کا انکار خواہ ان کی ماہیت آخرالامر کچھ بھی ہو ایک طرح سے علم کا انکار ہے کیونکہ بغیر اس کے ہم اپنی تحقیق و طلب

پھر اس دوسرے جواب کی اس لئے بھی ضرورت ہے کہ ہمارا زمانہ 'سائنس کا زمانہ' ہے۔ لہذا تہذیب جدید کا مطالبہ ہے کہ ہم اپنی زندگی کے مسائل سائنس کی 'روشنی' میں حل کریں۔ اب سائنس کی روشنی اگر فی الواقعہ کوئی روشنی ہے اور یہ تہذیب سچ مچ اس کے پیچھے چل رہی ہے تو بلا خوف تردید کہا جا سکتا ہے کہ اس نے عالم انسانی کو جس مرحلے پر لا کھڑا کیا ہے بالواسطہ یا بلا واسطہ سائنس ہی کی بدولت کیا ہے۔ بہ الفاظ دیگر وہ نتیجہ ہے اس مطمح نظر، اس طرز خیال اور اس عملی روش کا جو سائنس کے زیر اثر اختیار کی گئی اور جس کو دیکھتے ہوئے ہر سنجیدہ طبیعت انسان بجا طور پر یہ پوچھنے کا حق رکھتا ہے کہ ہماری جستجوئے علم کی انتہا کہاں ہوئی؟ حقیقت کے فہم میں ہم نے کہاں تک آگے قدم بڑھایا؟ وہ کیا نصب العین ہے جو اپنی ذات اور کائنات یا زندگی کے معنی و مقصود کے پیش نظر اب ہمارے سامنے ہے؟ ہم اپنی حس قدر کے بارے میں کیا کہتے ہیں؟ سائنس کے 'قطعی اور اثباتی' علم کے ماتحت اس کی کوئی اہمیت ہے بھی یا نہیں؟ وہ کہاں تک اس سے متاثر ہوئی یا اس نے کہاں تک اسے متاثر کیا؟ ہم ان سوالات پر مجبور ہیں اس لئے کہ یہ سوالات ہماری فطرت میں داخل ہیں اور زندگی کیا اس کا کوئی پہلو ان میں ایمان و یقین کا سہارا لئے بغیر آگے نہیں بڑھ سکتا۔ سائنس کی ابتدا ہی اس ایمان سے ہوتی ہے کہ عالم مشہود کا مطالعہ ممکن ہے۔ علیٰ ہذا یہ کہ اس مطالعے سے جو علم حاصل ہوتا ہے ہم اس کی 'قطعیت اور اثباتیت' میں یقین رکھ سکتے ہیں، اس علم کے کچھ معنی ہیں اور اس کا حصول سرتاسر بے مقصد نہیں۔ ہم چاہتے ہیں اپنی مخصوص نوعیت اور ماہیت کے باوجود یہ علم اس وسیع تر کل کا جز بن کر رہے جس کو زندگی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ بیشک علم کی طلب علم کے لئے ہے، کسی خاص غرض و غایت یا پہلے سے طے شدہ مقصد کے لئے نہیں۔ لیکن ان معنوں میں کہ اس کے آزادانہ نشو و نما، مفاد اور مصالح میں کوئی چیز حارج ہو، نہ ہم اس پر من مانی قیود اور پابندیاں عائد کریں۔ ان معنوں میں نہیں کہ اس کے نتائج بے چون و چرا قبول کرتے جائیں خواہ ان سے زندگی کی قدریں مجروح ہوں یا اس بنیادی تقاضے کی نفی ہوتی رہے کہ ہمارے ذہن میں حقیقت کا کوئی واضح اور کلی تصور

پیدا ہو ۔ لہذا زندگی کو حق پہنچتا ہے کہ ہر مرحلے پر علم کا جائزہ لے اور دیکھے کہ یوں اس کا راستہ منور ہوا یا تاریک تر ہو گیا ۔ یہاں یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ زندگی کے کئی پہلو ہیں ، ہر پہلو کو اپنی ایک حیثیت اور اپنی ایک جگہ ۔ لہذا ہم مجبور ہیں کہ ان کا اختلاف و امتیاز قائم رکھیں مگر یہ اختلاف و امتیاز تعلق کی علامت ہے بے تعلقی کی نہیں کیونکہ وہ سب ایک ہی کل کے اجزا ہیں اور اس بنیادی وحدت کے زیر اثر جس نے ان سب کا رشتہ جوڑ رکھا ہے ایک دوسرے سے توافق اور تطابق پیدا کرتے ہوئے آگے بڑھتے ہیں ۔ یوں ہی زندگی کا نشو و نما قائم رہتا اور یوں ہی وہ اپنی غلطیوں کا ازالہ کرتی اور دشواریوں پر غالب آ سکتی ہے ۔ وہ علم ہی کیا جو ایمان و یقین کی روشنی سے محروم ہو اور وہ ایمان و یقین ہی کیا جو علم کا راستہ روک دے ۔ زندگی کبھی گوارا نہیں کرے گی کہ اس کے تقاضے باہم ٹکراتے رہیں ۔ یہی وجہ ہے کہ ہم ان کے درمیان کوئی خط فاصل کھینچ سکتے ہیں نہ قدروں اور معنوں کی بنیاد کسی دوسری اساس پر رکھی جا سکتی ہے ، کیونکہ یہ دوسری اساس بھی علم سے بے تعلق نہیں ہوگی محض اس لئے کہ ہم اپنی ذات یا کائنات کے بارے میں جو حکم لگاتے ہیں اس میں علم کا ایک عنصر ضرور شامل رہتا ہے ۔ گویا نہ علم اس بات پر قناعت کر سکتا ہے کہ اس کو سائنس کے 'قطعی اور اثباتی' علم تک محدود رکھا جائے ، نہ قدروں اور معنوں سے اس کا رشتہ منقطع ہو سکتا ہے ۔ تہذیب جدید سے ابتدا ہی میں جو غلطی سرزد ہوئی عقل اور ایمان کے درمیان تفریق و انفصال کی یہی روش تھی جس سے رفتہ رفتہ ایمان و یقین کا وہ عالم ہی درہم برہم ہو گیا جس پر شرف انسانیت کا دار و مدار ہے ۔ خیال یہ تھا کہ علم چونکہ ایک حرکت پذیر ، بڑھتا اور پھیلتا ہوا عمل ہے جس میں ہمیشہ تغیر و تبدل جاری رہتا ہے لہذا اس کے غیر مختتم سفر کو دیکھتے ہوئے یہی بہتر ہے کہ ایمان و یقین کی بحث علم سے الگ رکھی جائے ۔ بالفاظ دیگر ہمارے ذہن کا ایک حصہ علم کے لئے مخصوص رہے ، دوسرا قدروں اور معنوں کے لئے ۔ لیکن زندگی چونکہ ایک وحدت ہے اور کسی دوئی کی متحمل نہیں ہو سکتی اس لئے آخرکار ایک نیا

یعنی 'علمی' مطمح نظر نمودار ہوا اور تمام و کمال اس پر چھا گیا اور جس کو دیکھتے ہوئے سوال پیدا ہوتا ہے کہ وہ کیا روشنی ہے جو تہذیب جدید نے سائنس سے حاصل کی؟ وہ کیا ایمان و یقین ہے جس کے سہارے تہذیب و تمدن کی دنیا اب آگے بڑھ رہی ہے؟ قدروں اور معنوں کا وہ کون سا پیمانہ ہے جس میں اب اس کی ضروریات اور مقتضیات کو تولا جا رہا ہے؟ اس سلسلے میں صرف ان حالات کی طرف اشارہ کر دینا کافی ہوگا جو اس وقت رونما ہیں اور جن میں کسی نقطۂ نظر، کسی مفاد و مصلحت، کسی مقصد یا نصب العین کا لحاظ رکھتے ہوئے دیکھئے یاس و نومیدی کے سوا اور کچھ دکھائی نہیں دیتا۔ معلوم ہوتا ہے تہذیب حاضر کی کشتی ہلاکت اور تباہی کے کنارے آ لگی ہے حتیٰ کہ اب اس کے ناخداؤں کو بھی اس کی سلامتی مخدوش نظر آ رہی ہے اور ایک ایسے انسان کی طرح جو زندگی کے لئے ہاتھ پاؤں مار رہا ہو ان کی ساری کوشش یہ ہے کہ ان مصالح کی حفاظت کر سکیں جن پر تہذیب و تمدن کا دار و مدار ہے اور جن کے بغیر کسی ایسے نظام حیات کی تعمیر ناممکن ہے جو مستقبل میں فلاح و کامرانی کا پیغام لائے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ ان مصالح کو محفوظ رکھا جائے گا تو کس طرح؟ اس ایمان و یقین کی تجدید ہوگی تو کیونکر جس سے زندگی کو سہارا ملے اور وہ شر اور فساد کی قوتوں پر غالب آ سکے؟ یہ سوال ہے جس نے اس وقت خیر خواہان نوع انسانی کو پریشان کر رکھا ہے۔ مگر دیکھنے کی بات یہ ہے کہ تہذیب جدید کے لئے یہ خطرناک صورت حالات پیدا ہوئی تو کن اسباب کی بنا پر؟ ہماری رائے میں اس کی پہلی اور حقیقی وجہ تو یہی ہے کہ علم کا رشتہ جب ایک دفعہ حواس اور محض حواس سے جوڑا گیا اور پھر یہ طے پایا کہ ان کے علاوہ اس کا کوئی ذریعہ نہیں تو قدرتی بات تھی کہ علم بالحواس ہی کو مطلق علم ٹھہرایا جائے۔ اس سے جو نتیجہ نکلا وہ یہ کہ ہمارے جملہ علوم (حیاتی ہوں یا عمرانی) زندگی کے خلاف صف آرا ہو گئے، کیونکہ ان علوم کو قدروں اور معنوں سے بحث تھی نہ قدروں اور معنوں کا وجود انہیں کہیں نظر آیا (اور باعتبار ان کے منہاجات کے نظر آ بھی نہیں سکتا تھا)۔ لہٰذا زندگی کے ہر مظہر اور اس کے ہر پہلو کی تشریح قوانین طبیعی کی بنا پر ہونے لگی اور فرد ہو یا جماعت اس کے جملہ اعمال و افعال محض علت و معلول

کا ایک سلسلہ بن کر رہ گئے جن میں ارادے کو دخل ہے نہ قدروں اور معنوں کو ۔ یوں مغربی تہذیب و تمدن کے لئے بجز سائنس اور کوئی سہارا باقی نہ رہا اور سائنس نے دانستہ یا نادانستہ 'اعتداعن الحدود' یعنی اپنے مخصوص حلقۂ کار سے تجاوز اور زندگی کے دوسرے پہلوؤں میں بے جا مداخلت کی روش اختیار کر لی کیونکہ اس تہذیب نے ان مسائل کا حل بھی سائنس ہی میں تلاش کیا یعنی مذہب ، فن ، اخلاق کا — جن سے سائنس کو کوئی تعلق نہیں یا ہے تو بالواسطہ یعنی صرف 'علمی' پہلو سے اور اس حقیقت کو فراموش کر دیا کہ جو سائنس‌دان محض سائنس کے نقطۂ نظر سے ان مسائل پر رائے زنی کرتا ہے وہ گویا 'اعتدا' اور 'دخل در معقولات' دونوں کا مرتکب ہوتا ہے ۔ حالانکہ کسی شے کا 'علمی' مطالعہ اس کے صرف ایک پہلو کا مطالعہ ہے لہذا اس سے یہ سمجھنا کہ ہم نے اس شے کو ہر پہلو سے سمجھ لیا ایک ایسی غلطی ہے جس سے سائنس دان کو بہر حال احتراز کرنا چاہئے ورنہ اس پر وہی اعتراض وارد ہوگا جو سائنس کی طرف سے کبھی فلاسفہ اور ارباب مذہب پر وارد ہوتا تھا کہ وہ محض قیاسات سے کام لیتے ہیں ۔ حاصل کلام یہ کہ قدروں اور معنوں کی تلاش ہو یا عقل اور ایمان کی بحث دور حاضر کا انسان ایک ایسے ظلمت سرا میں کھو گیا ہے جس سے تہذیب و تمدن کا راستہ منور ہو رہا ہے نہ علم و حکمت کا اور جس کو دیکھتے ہوئے ہم کوئی نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں تو یہ کہ تہذیب و تمدن کا مسئلہ حل ہوگا یا قدروں اور معنوں کے لئے کوئی اساس ملے گی تو سائنس کے 'قطعی اور اثباتی' علم سے ماورا کسی دوسری ہی دنیا میں اور جس کے متعلق ماننا پڑے گا کہ ایمان کے ساتھ‌ساتھ علم کا بھی سرچشمہ ہے — کم سے کم اس حد تک جس حد تک قدروں اور معنوں کا تعلق علم سے ہے ۔

لیکن یہ بحث نامکمل رہے گی اگر ہم نے اس امر پر غور نہیں کیا کہ عصر حاضر کی 'سائنس مزاج' تہذیب کا رجحان مذہب کے خلاف کیوں ہے ۔ یہاں بے اختیار ہمارا ذہن مغربی تہذیب کے ایک خاص دور کی طرف منتقل ہو جائے گا ۔ لیکن یہ موقعہ ان اسباب سے بحث کا نہیں جو تاریخی لحاظ سے اس مخالفت کا باعث ہوئے ۔ ہمارا مدعا

دیکھنے کی بات ہے تو یہ کہ اس مخالفت کی بنا کن وجوہ پر رکھی جاتی ہے ۔ بظاہر کہا جاتا ہے کہ مذہب کا تعلق ہر شخص کے ذاتی ایمان و یقین سے ہے اور ایمان و یقین کا ایک خاص حلقہ ۔ اس لئے مذہب کو ان معاملات میں دخل اندازی کا کوئی حق نہیں جہاں علم اور عقل ، تجربے اور مشاہدے کی کارفرمائی ہے ۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ مذہبی گروہ بندیاں ، عقائد اور ظواہر ایک بے جا تکلیف ہیں جس سے زندگی کا کوئی مسئلہ حل نہیں ہوتا ۔ برعکس اس کے انفرادی اور اجتماعی نزاع و جدال کا دروازہ کھلتا ہے ۔ لہذا بہتر ہوگا مذہب کو ان سب باتوں ۔۔ انفرادی اجتماعی ۔۔ سے الگ رکھا جائے ۔ یوں بھی ہمارے 'قطعی اور اثباتی' علم سے ان حقائق کی کوئی تصدیق نہیں ہوتی جن پر اس کا دار و مدار ہے ۔ بباطن اس میں عقل اور ایمان کی وہی دیرینہ آویزش کام کر رہی ہے جس میں بزبان اقبال ایک طرف 'لا' ہے یعنی موجود و مشہود کے ماورا ایک ازلی اور ابدی حقیقت کا انکار اور اس لئے باطن کو چھوڑ کر ظاہر پر زور دیتے ہوئے انسان کے مقصود و منتہا ، تقدیر اور مستقبل سے انکار ۔ دوسری جانب 'الا' یا بہ الفاظ دیگر زندگی اور کائنات میں ہر پہلو اور ہر جہت سے ایک برتر مشیت کی رہنمائی کا اثبات اور اس کے ماتحت ایک ایسے نصب‌العین کے لئے عملی جدو جہد جس سے کمال ذات اور ارتقائے انسانیت کا راستہ کھلے ۔ یہ عشق اور زیرکی کا وہی معرکہ ہے جس میں ابلیس آدم کا حریف بنا تاکہ اسے خیر اور احسان کے ان زبردست امکانات سے مایوس کر دے جو اس کی ذات میں مضمر ہیں اور جن کی بدولت وہ حسن و جمال اور حق و صداقت کا ایک ایسا عالم طیار کر سکتا ہے جس میں ہر طرف مسرت اور سعادت کا دور دورہ ہو ۔ لیکن تہذیب جدید کی 'علمی' روح چونکہ مذہب کا اقرار کر سکتی ہے ، نہ وطن اور نسل یا مادی اور جغرافی حدود سے باہر ایک عالمگیر انسانیت کا اس لئے خلوص اور ایثار اور بے لوث محبت کے اس جذبے سے محروم ہے جس سے سیرت و کردار پرورش پاتے اور اعلیٰ معیار وضع ہوتے ہیں ۔ لہذا مذہب کی مخالفت انسان کی محبوب سے محبوب آرزوؤں ارادوں اور عزائم کی مخالفت ہے ۔ اس کے ضمیر اور اخلاق ، ایمان اور یقین کی مخالفت ۔ وہ ایک سازش ہے پست ہمتی اور پست خیالی کی

تہذیب نفس ، قدروں اور معنوں کے خلاف ۔ یہی وجہ ہے کہ باوجود ان بلند بانگ دعووں اور نہایت درجہ شان دار منصوبوں کے جو یوں دیکھنے میں بڑے امید افزا ہیں تہذیب حاضر کا پردۂ ناموس چاک ہو رہا ہے اور حالت یہ ہے کہ اب اس کو خود اپنی بدبختی، نحوست اور ادبار سے نجات کا کوئی راستہ نہیں ملتا ۔ مادی اعتبار سے اس کا دست تسخیر اگرچہ زمین و آسمان کو اپنی گرفت میں لے چکا ہے لیکن نہیں لے سکا تو شر اور فساد کے اس عفریت کو جو اس کے سینے میں بند ہے ۔ اس کے پاس ہر دکھ کی دوا اور ہر مرض کا علاج ہے ، نہیں تو زوال آدم ، اس کی ذلت اور رسوائی کا ۔ بقول اقبال :

عشق نا پید و خرد می گزدش صورت مار
عقل کو تابع فرمان نظر کر نہ سکا

ڈھونڈنے والا ستاروں کی گذرگاہوں کا
اپنے افکار کی دنیا میں سفر کر نہ سکا

جس نے سورج کی شعاعوں کو گرفتار کیا
زندگی کی شب تاریک سحر کر نہ سکا

پھر جب اس بے بسی اور بے دلی ، اس شور و شر ، عصیان اور طغیان سے گھبرا کر قدروں اور معنوں کے اثبات کی نوبت آتی ہے تو چار و ناچار مذہب کا رخ کیا جاتا ہے، مگر اس فکر و نظر اور اس ذوق و شوق کے بغیر جس سے علم و حکمت کے مردہ قالب میں زندگی کی روح پیدا ہو۔ بعینہ ان قدروں اور معنوں کی روح بھی جن کی اساس علم و حکمت پر ہے چونکہ خالصاً مذہبی ہے لہذا یہ تدبیر بھی کامیاب ہوگی تو مذہب کی بدولت ۔ اندریں صورت ہمیں ہر ایسی کوشش کا دل سے خیر مقدم کرنا چاہئے جو خلوص اور صدق نیت کے ساتھ مذہب کی حمایت میں اس لئے کی جا رہی ہے کہ انسان اپنے مادی اور حیوانی تقاضوں سے اپنا مطمح نظر بلند کرے اور اسے ایمان و یقین اور اعتماد ذات کی دولت نصیب ہو ۔ پھر جب اس کوشش میں سائنس دان بھی شریک ہوں ، اس لئے کہ ٹھیک ہو یا غلط سائنس ہی کو مذہب کا سب سے بڑا حریف تصور کیا جاتا ہے اور تہذیب جدید کے لئے جو مشکلات پیدا کیں سائنس نے کیں تو ہمیں اس پر اور بھی

خوش ہونا چاہئیے - راقم الحروف کے نزدیک اڈنگٹن کے اس خطبے کی سب سے بڑی خوبی یہی ہے کہ حیات انسانی میں سائنس کا منصب اور مقام متعین کرتے ہوئے اس نے ارباب سائنس کو دعوت دی کہ علم و حکمت کی جستجو میں اور آگے بڑھ کر اس حقیقت کو سمجھنے کی کوشش کریں جسے مذہب سے تعبیر کیا جاتا ہے - یہ نہیں کہ فلسفہ اور سائنس میں اس کے مخصوص نظریات کیا ہیں یا دوران بحث میں ضمناً اس نے 'احباب' یا اپنے کسی عقیدے کی توجیہ کس طرح کی ؟

اسلامی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو ان سب مسائل پر ایک دوسرے لحاظ سے غور کرنا ممکن ہے جس کا ظاہر ہے یہ موقعہ نہیں - میں صرف اتنا کہوں گا کہ اب تک غیب و شہود یا عالم غیب اور عالم مشہود کی جو اصطلاحیں استعمال کی جا رہی تھیں سائنس (یا علم بالحواس) کے اس نقطۂ نظر کے ماتحت کہ حقیقت تمام تر مشہود نہیں ، خواہ اس کی طرف سائنس کے راستے سے قدم بڑھائیے ، خواہ مذہب کے - سائنس کی رو سے دیکھئیے تو ہم ایک حد تک اس کا مطالعہ کر چکے ہیں — اور اس لئے ہمیں اس کا علم ہے — اور ایک حد تک کر رہے ہیں کیونکہ ہمارے لئے اس کا علم حاصل کرنا ممکن ہے - وہ ایک حد تک ہمارے سامنے ہے ، زمین و آسمان سے لے کر ستاروں اور سحابیوں تک جن کا ہماری چشم ظاہر تماشا کرتی ہے اور ایک حد تک نہیں - مثلاً وہ وہ کہکشانی نظامات (قرآن مجید کے اقطار السموات) جو ہمارے نظام کہکشاں کے اس پار واقع ہیں اور جن کا سائنس کی آنکھ اپنے مخصوص منہاجات کے ذریعے مشاہدہ کرتی ہے مگر جن کی موجودگی میں ہمیں کبھی شبہ نہیں ہؤا بلکہ تعجب ہوتا ہے کہ اپنی استعداد علم کی بدولت ہمیں وہ عالم بھی جو بظاہر ہماری نگاہوں سے پوشیدہ ہے ایسا ہی حقیقی نظر آتا ہے جیسے وہ جو ان پر عیاں ہے اور ایسا ہونا چاہئیے بھی ، کیونکہ علم کا مطلب ہی نامعلوم — غائب بمقابلہ حاضر — کا علم ہے - لہذا اس کا تقاضا ہے کہ ہم مشہود سے نامشہود کی طرف بڑھیں - بالفاظ دیگر اس کی ابتدا ہوتی ہے تو محسوسات و مدرکات یعنی ان حقائق سے جو براہ راست ہمارے تجربے اور مشاہدے میں آتے ہیں - لیکن اس کا منتہا یہ ہے کہ ہم ان حقائق تک پہنچنے کی کوشش کریں جو براہ راست ہمارے تجربے اور مشاہدے میں و

نہیں آتے اور اس لئے محسوسات اور مدرکات کے حلقے سے باہر ہیں لیکن جن کا اثبات ناگزیر ہے۔ گویا حقیقت خواہ کچھ بھی ہو ہم اس کی تعبیر میں محسوسات و مدرکات کو نظر انداز نہیں کر سکتے نہ جزواً، نہ من حیث الکل۔ دونوں صورتوں میں ہم ان کے مطالعہ پر مجبور ہیں اور دونوں صورتوں میں ہمارا فہم اور ہمارا ادراک کسی منزل پر پہنچ سکتا ہے تو ان کے حوالے سے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن پاک نے ہمیں کائنات میں غور و فکر کی دعوت دی اور اس کے مظاہر کو 'آیات' الیہ ٹھہرایا تاکہ ہم 'شہادت' کے اعتراف سے 'غیب' کا اقرار کریں اور اس فاطرالسموات والارض کی ہستی پر علی وجہ البصیرت ایمان لائیں جو دونوں کا جاننے والا (عالم الغیب والشہادۃ) ہے۔ زیر نظر خطبے میں چونکہ حقیقت کے ان دو پہلوؤں کی طرف بار بار اشارہ کیا گیا ہے، بلکہ یہی اس کا مدار بحث ہیں اس لئے راقم الحروف نے اڈنگٹن کے تجویز کردہ عنوان 'سائنس اور عالم غیب' پر (جس سے یہ مسئلہ کچھ الہیاتی رنگ اختیار کر لیتا ہے) 'غیب و شہود' کو ترجیح دی۔ کیونکہ علم کا مقصود ہے حقیقت کا فہم اور اس کی تسلی کی کوئی صورت ہے تو یہ کہ تمام و کمال حقیقت کو سمجھ لے۔ لہذا اس تلاش و طلب میں ہم کیوں نہ قرآن پاک کے ارشادات کو دلیل راہ بنائیں اور دیکھتے رہیں کہ افکار علم کے نشو و نما، علیٰ ہذا اس کے منہاجات و مفروضات کے پیہم رد و بدل سے جو نئے نئے نقطہ ہائے نظر ہمارے سامنے آ رہے ہیں کہاں تک حقیقت کے فہم میں مساعد اور اس لئے ہمارے اپنے نقطۂ نظر کے مطابق یا اس سے قریب تر ہیں۔ مزید یہ کہ اس طرح خود ازروئے علم و حکمت جو نتائج مترتب ہوتے ہیں محض نظریات تک محدود نہیں رہتے — نہ رہ سکتے ہیں — ان سے ایمان اور عمل کی دنیا بھی متاثر ہوتی ہے اس لئے عین ممکن ہے کہ ہم اپنے فکر و نظر کی تربیت ان حقائق کی بنا پر کرسکیں جن کا شعور پیدا کرنا اسلام کے مقاصد میں داخل ہے اور جس کے بغیر ناممکن ہے زندگی اپنی مشکلات پر غالب آئے، خواہ ان کا تعلق علم سے ہو خواہ عمل سے۔

مناسب معلوم ہوتا ہے یہاں دو چار لفظ ترجمے کے متعلق بھی کہ دئے جائیں۔ اردو میں ایک علمی زبان بننے کی تمام صلاحتیں موجود ہیں

اور اس میں ہر قسم کے مطالب بخوبی ادا ہو سکتے ہیں - لیکن چند انفرادی کوششوں سے قطع نظر کر لیجئے تو ہم نے ابھی تک اسے علمی سطح پر لانے کی کوئی سعی نہیں کی - ہماری تعلیم انگریزی میں ہے اور انگریزی ہی میں ہم ادب ، فلسفہ اور علم و حکمت کا مطالعہ کرتے ہیں - لہذا یہ ایک قدرتی امر ہے کہ جب کبھی کوئی علمی بحث چھیڑی گئی یا علمی تصنیف اردو میں منتقل ہوئی تو ہمیں اس کی زبان کچھ نامانوس سی معلوم ہوتی بلکہ اکثر انگریزی کا چربہ نظر آتی ہے - پھر اگر کوئی مترجم جیسے انگریزی اور اردو دونوں زبانوں پر یکساں قدرت حاصل ہے اپنی اس کوشش میں کامیاب بھی ہو جاتا ہے کہ کسی علمی مضمون کو مناسب عبارت میں ادا کر دے جب بھی ہم اس سے تھوڑی بہت مغائرت ضرور محسوس کریں گے جس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ علمی عبارتوں سے کم و بیش ہر کوئی نامانوس ہوتا ہے - لیکن اس کی اصل اور سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ پچھلی چند صدیوں میں علم و حکمت کو جو بھی فروغ اور نشو و نما ہؤا مغرب میں ہؤا اور ہم اس کا مطالعہ کرتے ہیں تو انگریزی یا کسی دوسری مغربی زبان میں - لہذا اردو میں کوئی 'علمی زبان' وضع ہوئی ، نہ علم و حکمت کے نئے افکار ، تراکیب و مصطلحات سے ہمیں کوئی مس پیدا ہؤا - گویا اس مغائرت کے حقیقی اسباب تعلیمی اور 'تہذیبی' یعنی ان احوال سے متعلق ہیں جو اجتماعی یا تہذیب و تمدن کے اعتبار سے ہمیں پیش آ رہے ہیں - اندریں صورت یہ مغائرت دور ہوگی تو ہمارے ذہنی اور ثقافتی احیا سے اور جس کے لئے (جہاں تک زبان کا تعلق ہے) ہماری کوشش یہ ہونی چاہئے کہ اردو کو تحریراً اور تقریراً دونوں پہلوؤں سے علم و حکمت کی ترجمانی کا ذریعہ بنائیں - یہ ہوگا تو رفتہ رفتہ اردو ایک علمی زبان کا درجہ حاصل کر لے گی اور اس کی عبارات ، تراکیب و مصطلحات ایک معیار پر آ کر باعتبار معنی و مفہوم ویسی ہی قطعیت اور وضاحت اختیار کر لیں گی جیسے علم و حکمت کے لئے کسی دوسری زبان کی - لیکن اس سے یہ غلط فہمی نہ ہو کہ راقم الحروف ان معروضات سے خود اپنے ترجمے کی خامی اور نقائص پر پردہ ڈالنے کی کوشش کر رہا ہے — ہرگز نہیں ، اس کا ترجمہ ضرور ناقص ہوگا اور اصلاح کا محتاج — راقم الحروف کا مطلب ان معروضات کے پیش نظر کچھ ہے تو یہ کہ ان الفاظ اور

مصطلحات کی طرف اشارا کر دے جو قارئین کو باعتبار معنی یا باعتبار استعمال نامانوس نظر آئیں گی، مثلاً 'غیب و شہود' کی اصطلاحات جو گویا اس خطے کی جان ھیں - غیب سے مراد ھے وہ حقائق جو ھمارے تجربے اور مشاھدے میں نہیں آتے اور جن کو انگریزی زبان میں Experience (ایکس پیریئنس) کے ماورا تصور کیا جاتا ھے اور مشہود سے وہ جو ھمارے تجربے اور مشاھدے (یعنی Experience) میں آتے ھیں - گویا تجربے اور مشاھدے کا استعمال بھی عام طور پر اسی مفہوم میں کیا گیا ھے اور جہاں نہیں تو وھاں سیاق و سباق سے ان کا دوسرا مفہوم خود بخود متعین ھو جاتا ھے - پھر جہاں تک انگریزی لفظ Experience کا تعلق ھے عربی لفظ 'شہادت' میں اس کا وہ مفہوم قطعی طور پر موجود ھے جس کے ماتحت ارباب علم و حکمت اسے علمی مباحث میں استعمال کرتے ھیں، حتیٰ کہ بعض دوسرے استعمالات کے باوجود اردو میں بھی- مرزا غالب کہتے ھیں :

ھے غیب غیب جس کو سمجھتے ھیں ھم شہود
ھیں خواب میں ھنوز جو جاگے ھیں خواب میں

اصل شہود و شاھد و مشہود ایک ھے
حیراں ھوں پھر مشاھدہ ھے کس حساب میں

(گو مرزا نے اس طرح جو نتیجہ قائم کیا ھے اڈنگٹن کو اس سے بنیادی اختلاف ھے) - بایںھمہ مترجم کو ان معنوں میں بعض دوسرے الفاظ محسوسات و مدرکات، واردہ یا واردات بھی استعمال کرنا پڑے تاکہ ادائے مطلب میں سہولت ھو اور ھم سمجھ لیں کہ بعض صورتوں میں کسی غیر زبان کے ایک لفظ کے مقابلے میں ھمیں اپنی زبان کے متعدد الفاظ استعمال کرنے پڑتے ھیں- بعینہ مترجم کو بعض مصطلحات کے لئے مروجہ اصطلاحات کے خلاف چند نئی اصطلاحات وضع کرنا پڑیں - مثلاً انخلا (جس کے لئے عربی میں مفرغ کا لفظ وضع کیا گیا ھے مگر جو اردو کے لئے نہایت نامانوس ھے) اور احتساس جو عربی میں تو استعمال نہیں ھوتا، لیکن پھر کتنے الفاظ ھیں جو ھم نے عربی قاعدے سے وضع کئے ھیں مگر جو عربی میں استعمال نہیں ھوتے - اس سلسلے میں لفظ علم، علمی اور علم و حکمت کی طرف بھی اشارا کر دینا چاھئے جو گویا انگریزی لفظ

'سائنس' کے مترادفات ہیں ۔ باقی الفاظ فہرست اسما و مصطلحات میں ملیں گے ۔

لیکن اسما و مصطلحات کی یہ فہرست فرہنگ مصطلحات نہیں اور اس میں اسما کے علاوہ صرف ان الفاظ یا مصطلحات کا اضافہ کیا گیا ہے جن کے انگریزی مترادفات کی طرف اشارہ کر دینا ضروری تھا تاکہ قارئین باوجود اختلاف ان کا صحیح مفہوم آسانی سے متعین کر سکیں اور یہی وجہ ہے کہ ان کے ساتھ ساتھ صفحات کا حوالہ بھی دے دیا گیا ہے ۔ لہذا ان میں وہ مصطلحات شامل نہیں جو اردو میں عام طور پر استعمال ہو رہی ہیں اور جن کا اس لئے قارئین کو بخوبی علم ہوگا ۔

اڈنگٹن کے نظریۂ علم اور اس سلسلے میں بعض دوسرے مباحث کے پیش نظر راقم‌الحروف نے آخر میں ایک 'استدراک' کا اضافہ بھی کر دیا ہے ۔

مترجم

غیب و شہود

ماضی کی طرف پیچھے، بہت پیچھے نظر دوڑائیے اور ابتدائے آفرینش کا تصور کیجئے تو ایک ازلی الوجود ہیولیٰ ہمارے سامنے آتا ہے جس نے گویا وقت کے ہاتھوں موجودہ کائنات کی صورت اختیار کی۔ ذہن اس کی پہنائی کا خیال کرتا ہے تو مبہوت رہ جاتا ہے۔ مکان غیر محدود ہے، لیکن متناہی۔ یہ ہے علم و حکمت کا عجیب و غریب عقیدہ۔ کائنات بے شکل تھی اور تقریباً خالی۔ البتہ ہم اتنا تصور کر سکتے ہیں کہ اس کی تکوین کا اولیں مرحلہ وہ ہوگا جب اس خلا کو اُن چھوٹے چھوٹے برقی ذرات، یعنی آگے چل کر بننے والی اشیا کے جرثوموں نے توڑا جو خال خال اس میں حائل ہو گئے تھے۔ مثبت اور منفی یہ ذرے عالم تنہائی میں ادھر سے اُدھر نکل جاتے اور شاذ ہی اتنے قریب آتے کہ ایک دوسرے کو اپنی طرف کھینچ سکیں یا دور ہٹ جائیں۔ وہ ہر سمت بھیلتے گئے، یہاں تک کہ مکان اُن سے پر ہو گیا گو اس کے باوجود اتنا خالی رہا کہ ہماری زمین کا انتہائی سے انتہائی انخلا بھی اس کے مقابلے میں ایسا ہی بھرا ہؤا نظر آتا جیسے کوئی جم غفیر۔ ابتدا میں پہنائی تھی، تنہائی اور تاریک رات۔ گہرائیوں کے منہ پر بھی ظلمت چھا رہی تھی۔ اس لئے کہ نور کا کہیں وجود ہی نہیں تھا۔

سالہا سال گذر گئے، لاکھوں کڑوروں سال۔ حتیٰ کہ بعض چھوٹے چھوٹے مجموعوں نے جو اتفاقاً کہیں کہیں پیدا ہو جاتے زیادہ سے زیادہ ذروں کو انی طرف کھینچنا شروع کر دیا۔ وہ حکومت اور غلبے کے لئے ایک دوسرے سے لڑے۔ کوئی جیتا اور کسی نے ہار کر سارا مال غنیمت کھو دیا۔ انجام کار مادہ بڑی بڑی وسیع اور خالی جگہوں کو چھوڑ کر اپنے مراکز انجماد پر جمع ہونے لگا۔ یوں کشش ثقل نے اس ازلی الوجود ہیولیٰ کے حصے بخرے کر ڈالے۔ لیکن ہم ان ٹکڑوں کو جو اس طرح پہلے پہل ایک دوسرے سے الگ ہوئے ستاروں سے نہیں بلکہ ''جزیرہ کائناتوں'' سے تعبیر

کریں گے جن میں سے ہر کوئی بجائے خود ارب ہا ارب ستاروں کا ایک نظام بننے والی تھی۔ چنانچہ ہم اپنی جزیرہ کائنات سے جہاں تک دوربین کے ذریعے ممکن ہے ان جزیرہ کائناتوں کو بل کھائے ہوئے سحابیوں کی شکل میں ایک دوسرے سے پرے واقع دیکھ سکتے ہیں۔ ان میں سے قریب ترین کا فاصلہ ہماری زمین سے اتنا ہے کہ روشنی اس مسافت کو نو لاکھ برس کی مدت میں طے کرتی ہے۔ یہ سب سحاب گردش محوری اختیار کر چکے ہیں (گو آج تک سمجھ میں نہیں آیا کیسے) اور گردش محوری نے ان سب کو چپٹی چپٹی شکلوں میں پھیلا کر مجبور کر دیا ہے کہ کمانیوں کی طرح خود اپنے ارد گرد لپٹ جائیں۔ یہ شکلیں طرح طرح کی ہیں لیکن دوربین سے دیکھئے تو اس ناقابل انکار باقاعدگی کے باعث جو ان کی نہ میں پوشیدہ ہے ایک بڑا دل کش منظر ہمارے سامنے آجاتا ہے۔

پھر جس طرح کشش ثقل کی بدولت اس ازلی الوجود ہیولیٰ میں تفریق کا عمل شروع ہؤا، بعینہ جزیرہ کائناتوں میں تفریق در تفریق پیدا ہوتی گئی۔ اول ستاروں کے جھرمٹ ظہور میں آئے۔ پھر ستارے اور ستاروں کے ساتھ ساتھ روشنی، جس کی وجہ تھی وہ کہیں زیادہ خوفناک شورش جو اس وقت رونما ہوئی جب برقی ذرات عالم تنہائی سے نکل کر انبوہ در انبوہ جمع ہونے لگے۔ ستاروں کے متعلق یہ کہنا تو غلط ہوگا کہ مادے کا ایک ڈلا عام خلفشار کی اس حالت میں اتفاقاً الگ ہو گیا۔ ان کی جسامت کے مدارج بڑی خوبی سے معین ہوئے۔ یہاں تک کہ اپنی اپنی جگہ پر دیکھئے تو ایک نوزائیدہ کوکب اور دوسرے کواکب میں وہی نسبت ہوگی جو نومولود بچوں میں۔ آفتاب سے بڑے بڑے ستاروں میں تو انفصال اور تفریق کا رجحان شدت سے پایا جاتا ہے لیکن جہاں ان کی کمیت میں ذرا سا فرق آیا یہ خطرہ جاتا رہا اور تفریق و انفصال کی تحریک پوری ہو گئی۔ لہذا یہاں پہنچ کر خیال ہونے لگتا ہے کہ تخلیق کا عمل شاید اس مرحلے سے آگے نہ بڑھتا۔ کیونکہ ارتقا کی تحریک اولیں نے جب ازلی الوجود ہیولیٰ کو ستاروں میں تقسیم کر دیا تو اس کا تقاضا پورا ہو گیا۔ اب شاید ستارے ہی اربوں اور کھربوں سال دنیا میں روشنی اور حرارت پھیلاتے اور اپنا مادہ آپ صرف کرتے رہتے جو ایتھری موجوں کی شکل میں تھوڑا تھوڑا کر کے بتدریج غائب ہوتا رہتا ہے۔

لیکن اکثر ایسا بھی ہوتا کہ گردش محوری کی تیزی یا اس حرارت

کے زور سے جو اس کے سینہ میں بند ہے، کوئی ستارہ دو یکساں ستاروں میں تقسیم ہو جائے اور پھر یہ دونوں ستارے ایک دھرے تارے کی شکل میں باہم وابستہ رہیں۔ اس کے علاوہ ارتقائے عالم کی کوئی اور تدبیر ہمارے سامنے نہیں آتی۔ لہذا تکوین کائنات کے مرحلۂ دوم یا بالفاظ دیگر "یوم ثانی" کے لئے ہمیں کسی قاعدۂ کلیہ کی بجائے مستثنیات کا رخ کرنا پڑے گا۔ اس لئے کہ ان بے شمار ستاروں میں شاذ و نادر کوئی ایسا بھی ہو گا جس کا انجام کسی حادثے کی بنا پر شاید وہ نہ ہو جو دوسروں کا۔ افلاک کی بے پایاں وسعت میں راہ گیروں کی تعداد اتنی کم ہے کہ جب تک کسی ستارے کی ہستی قائم ہے اس کے متعلق یہی توقع کی جاسکتی ہے کہ بلا خوف تصادم اپنے راستے پر چلتا رہے گا۔ اندریں صورت کسی خاص ستارے کے لئے تو بے شک تصادم کا کوئی خطرہ نہیں لیکن ہمارے اپنے نظام کے دس کڑور اور ہم سے پرے دوسرے نظامات کواکب میں ان سے بھی زیادہ ستاروں کی موجودگی سے اتفاقات کا ایک اچھا خاصا بازیگاہ تیار ہو جاتا ہے۔ فرض کیجئے اس خطرے کی نسبت ایک ارب میں صرف ایک ہے جب بھی ضرور ہے کہ کسی نہ کسی بد قسمت ستارے کو اس آفت کا شکار ہونا پڑے۔ چنانچہ قیاس یہ ہے کہ خود ہمارے آفتاب کو اس طرح کا کوئی حادثہ پیش آچکا ہے۔ آفتاب کے لئے حادثہ لیکن ہمارے آپ کے لئے یہاں موجودگی کا سبب۔ معلوم ہوتا ہے کسی زمانے میں کوئی ستارہ مکان میں حرکت کرتا ہؤا آفتاب کے پاس آ نکلا۔ وہ اس سے ٹکرایا تو نہیں لیکن اتنا ضرور قریب آ گیا کہ آفتاب میں ایک بہت بڑی مدآور موج پیدا ہو گئی اور اس طرح جو اختلال رونما ہؤا اس سے مادے کے نہایت تیز دھارے پھوٹ نکلے جن کی قوت متحرکہ کا رخ چونکہ زاویہ وار تھا لہذا وہ اس میں واپس گرنے کی بجائے چھوٹے چھوٹے کروں یعنی سیاروں میں منجمد ہوتے گئے۔

یہ اور اس قسم کے دوسرے حوادث تھے جن کی بدولت کائنات میں کہیں کہیں فطرت کے با قاعدہ منصوبوں کی خلاف ورزی ہونے لگی۔ بالفاظ دیگر یہ کہ مادے کا ایک اتنا چھوٹا اور اتنا کثیف ٹکڑا وجود میں آیا جو ٹھنڈا ہو سکتا تھا۔ ستاروں کے اندرونی حصص کا درجۂ حرارت ایک کروڑ یا اس سے بھی کہیں زیادہ ہے اور جب تک مادے کی عظیم الشان کمیتیں یہ ...

توقع بھی کیا ہو سکتی ہے ۔ معلوم ہوتا ہے ارتقا کے مرحلۂ اول کا منصوبہ یہ تھا کہ مادے میں عام طور پر زبردست حرارت پیدا کی جائے۔ اس کو سرد کرنے کا خیال بعد میں آیا۔ یہ کہنا تو شاید ٹھیک نہ ہو گا کہ ستاروں کی لا تعداد کثرت میں ہمارا آفتاب ہی تنہا سیاروں کے ایک نظام کا مرکز ہے، لیکن خیال یہ ہے کہ اس قسم کے نظامات کا نشو و نما بڑا شاذ ہے ۔ ان معمول سے ہٹی ہوئی تشکیلات میں گویا فطرت نے اس امر کا تجربہ کرنے کی کوشش کی ہے کہ اگر مادے کو لاکھوں اور کروڑوں درجوں کی حرارت کے بدلے جیسا کہ اس کا عام انداز ہے ٹھنڈا ہونے کا موقع دیا جائے تو اس سے کیسے کیسے عجیب نتائج ظہور میں آ سکتے ہیں ۔

رفته رفته ان برقی ذرات کے اجتماع سے جو شروع شروع کی حالت فساد میں ہر طرف پراگندہ تھے، مادے کی ۹۲ مختلف قسمیں یا ۹۲ کیمیائی عناصر پیدا ہوئے۔ یہ بھی ارتقا ہی کا ایک عمل تھا جس کی تاریخ کا ہمیں کوئی علم نہیں ۔ بات یہ ہے کہ ہمیں جس مادے سے ہر روز سابقہ پڑتا ہے اس کے اجزائے ترکیبی ایک دوسرے سے یوں پیوست ہیں جس سے خواہ مخواہ یہ نتیجہ مترتب ہوتا ہے کہ مادہ سازی کا کوئی نہ کوئی عمل کہیں اور کسی وقت ضرور رونما ہؤا۔ درجۂ حرارت زیادہ ہو تو مادے کا یہ اختلاف چھپا رہتا ہے اور کوئی اہم واقعہ ظہور میں نہیں آتا ۔ البتہ کائنات کی سرد اور بارد تجربہ گاہوں میں اس کا اظہار شروع ہو جاتا ہے ۔ مگر یاد رکھنا چاہئے کہ ۹۲ عناصر کا یہ اختلاف اصل میں ایک سے بانوے تک اعداد تام کا اختلاف ہے اس لئے کہ عنصر عدد ۱۱ (سوڈیم) کے کیمیائی خصائص کی وجہ محض یہ ہے کہ معمولی درجۂ حرارت میں وہ اپنے ارد گرد ۱۱ عدد منفی برقیے جمع کر سکتا ہے اور عدد ۱۲ (مگ نی سیم) کی یہ کہ اس میں ۱۲ ذرات برق جمع کرنے کی طاقت پائی جاتی ہے۔ علیٰ ھذالقیاس باقی اعداد ۔

عجائبات عالم کے اس بنیادی آغاز سے جس کا مطالعہ طبعیات و کیمیا میں کیا جاتا ہے نشو و نما کا جو سلسلہ شروع ہؤا اس کی تفصیل بڑی دلکش ہے ۔ لیکن ہمیں اپنا قدم تیزی سے آگے بڑھانا چاہئے ۔ ارتقا کی تحریک ثانی کا منشا یہ تھا کہ چند ایک ٹھنڈے سیاروی کرے تیار کئے جائیں ۔ یہ تحریک غیر نامی صخور ، کچی دھاتوں ، علیٰ ھذا

بعض دوسری اشیا کی ساخت پر ختم ہو گئی ۔ لہذا ارتقا کے مزید کارناموں کے لئے ہمیں پھر کسی استثنا یا خلاف عادت واقعے کی تلاش کرنا پڑے گی ۔ یہ محض اتفاق نہیں تھا کہ اعداد تام میں ایک عدد ۶ بھی ہوتا گو میری سمجھ میں نہیں آتا کہ اس حقیقت کا اظہار کیا جائے تو کس طرح کہ فطرت کے حساب میں اگر ۶ کا عدد نہ ہوتا تو حیات نامیہ کا آغاز بھی نہ ہوتا ۔ ۹۲ عناصر کے عام منصوبے میں جس کا ہر عنصر اپنے نمونۂ ترکیبی میں ایک سے بانوے تک کسی نہ کسی عدد کا نمائندہ ہے ایک ایسے مادی عالم کا تصور کام کر رہا تھا جس میں بہت کافی، بایں ہمہ ایک خاص حد سے زیادہ، اختلاف کی گنجائش نہیں تھی ۔ لیکن کاربن کا عنصر جو عدد ۶ پر مشتمل ہے اپنے انوکھے پن کے باعث ان حدود سے تجاوز کر جاتا ہے ۔ لہذا کاربن کے جواہر کا رجحان اس طرف ہے کہ لمبی لمبی زنجیروں میں بٹتے رہیں، مثلاً اس قسم کی زنجیروں میں جن کی بدولت صابن کی جھلی میں سختی پیدا ہو جاتی ہے ۔ اندریں صورت یہ جواہر سینکڑوں اور ہزاروں کی تعداد میں منظم ہو جاتے ہیں ۔ حالانکہ دوسرے جواہر دو دو یا تین تین یا بہت ہؤا تو دس دس سے زیادہ کی تعداد میں منظم نہیں ہوتے ۔ بالفاظ دیگر کاربن کی اس قوت سے کہ زیادہ سے زیادہ پیچیدہ بناوٹیں تیار کرے ارتقا کی تیسری تحریک کا آغاز ہؤا ۔

میرے لئے یہ کہنا تو مشکل ہے کہ ابتدائے حیات میں کاربن کی اس کثرت زا اور تراکیب ساز قوت کے علاوہ کسی اور چیز کا ہاتھ بھی کام کر رہا تھا یا نہیں ۔ یہاں پہنچ کر ارتقا کی کہانی حیاتی علوم کے میدان میں قدم رکھتی ہے اور میرا یہ منصب نہیں کہ اس پر رائے زنی کروں ۔ حامیان میکانیت اور حیاتیت کے باہمی نزاع میں بھی میں کسی فریق کی طرفداری نہیں کر سکتا ۔ لیکن میں صرف اتنا کہوں گا کہ جہاں تک ہماری زمین کا تعلق ہے ہمیں زندہ اجسام کے نشو و نما کی تاریخ جو تقریباً ایک ارب سال پر ممتد ہے متحجر ڈھانچوں پر ثبت ملے گی (گو اس کا سلسلہ کہیں کہیں ٹوٹ بھی جاتا ہے) ۔ ان ارضی مآثر کا مطالعہ کیجئے تو پتہ چلتا ہے کہ فطرت نے اپنے سب سے بڑے کارنامے یا شاید بعض حضرات کے نزدیک اپنی "بدترین غلطی" یعنی حضرت انسان کی تخلیق کی تو قریباً قریباً ہر ایسی کوتاہی کے بعد جس کا سرزد ہونا ممکن تھا ۔ ایک زمانے میں اس کا سارا اعتماد اسلحہ اور بڑی بڑی عظیم جسامتوں پر تھا، یہاں تک کہ ایک ایسی

شکل کی تیاری میں جو حصول سیادت اور بقا کی اہل ہو اسے جن ناکامیوں کا منہ دیکھنا پڑا (وہ ناکامیاں جن کی نقل اتارنے پر ہم بڑے مستعد رہتے ہیں) ان کا ثبوت آج بھی چٹانوں میں منجمد ملے گا۔ آخرالامر اس نے ایک ایسی ہستی کو آزمایا جس کا وجود کچھ بہت بڑا نہیں تھا، جو تقریباً غیر مامون تھی اور جس کے اعضائے حواس میں کم از کم ایک اہم عضو نقص سے خالی نہیں۔ البتہ ایک عطیہ تھا جو ہر لحظہ تباہی کے خطرے سے مدافعت کے لئے اسے نوازش ہؤا، یعنی ایک مخصوص سی جدتس اور مخصوص سی یہ جدتں اس عضو میں جیسے دماغ سے موسوم کیا جاتا ہے۔

اور یوں ہمارا سلسلۂ سخن انسان تک پہنچتا ہے۔

۲

انسان اور عالم شہود کے درمیان جو رشتہ قائم ہے، اس کے متعلق کچھ اس طرح کے خیالات ہیں جن کے ماتحت سائنس مزاج لوگ اس مسئلے کی طرف قدم بڑھاتے ہیں کہ عالم غیب سے اس کا تعلق کیا ہے۔ میں نے یہاں ارتقا کا جو خاکہ پیش کیا ہے کسی اعتقادی رنگ میں نہیں کیا۔ میرے بیانات کا ایک حصہ بالکل متحقق ہے، باقی حصے ظنی اور قیاسی ہیں۔ مگر ان جزئی معلومات کی شیرازہ بندی کے لئے ہم اور کر بھی کیا سکتے ہیں۔ ایام گذشتہ میں علمی نظریوں نے بڑی بڑی غلطیاں کی ہیں اور یقیناً آج بھی کر رہے ہیں۔ بایں ہمہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ غلطیوں کے ساتھ ساتھ حق و صداقت کی جھلک بھی دکھلائی دیتی رہتی ہے جس کی طلب پر گویا ذہن انسانی مجبور ہے۔ البتہ اس مختصر سے خاکے میں اس امر کی وضاحت کہ ماضی کی چھان بین میں علم و حکمت کی صحیح روح اور صحیح مقصد کیا رہا ایسا ہی نا ممکن تھا جیسے مثلاً یہ سمجھنا کہ تاریخ کی صحیح روح کا اظہار سنین و تواریخ کی ایک جدول سے ہو جائے گا۔ بے شک ہم حق و صداقت کے جویا ہیں لیکن اگر کوئی آواز یہ کہے کہ ہمارا سفر قریب الاختتام ہے، وہم و گمان کے بادل چھٹنے ہی والے ہیں، عالم طبیعی کی ساری حقیقت چند دنوں میں ہمارے سامنے ہوگی، تو ہم اسے کوئی نوید مسرت نہ ٹھہراتے۔ اس لئے کہ مذہب کی طرح علم و حکمت کی دنیا میں بھی حق و صداقت کی مثال ایک چراغ راہ کی ہے جو

ہمیشہ آگے ہی آگے رہنا اور جس کی روشنی چلنے والوں کا راستہ منور کر دیتی ہے - ہم یہ تو نہیں چاہتے کہ اسے حاصل کر لیں- ہمارے لئے تو یہی بس ہے کہ اس کی تلاش اور طلب کی اجازت ملتی رہے -

میں شاید یہ کہنے کی جسارت تو کر سکتا ہوں کہ آپ میں سے اکثر حضرات تخلیق و آفرینش کی اس علمی داستان کو قبول کرنے میں تامل نہیں کریں گے جس سے غالباً اس حکایت کی نسبت جو روایتاً چلی آتی ہے آپ کے نزدیک شان خداوندی کا اظہار زیادہ بہتر شکل میں ہوتا ہے - البتہ بعض حضرات کی خواہش ہوگی کہ ہم اپنے اسلوب بیان کی سختی کو کہیں کہیں ذرا کم کر دیں اور اس کی بجائے یہ کہیں کہ جن حوادث کو اتفاق سے تعبیر کیا گیا ہے ان میں خالق کائنات کا ارادہ پہلے ہی سے کام کر رہا تھا- مجھے یہ کہنے میں تو ایک گونہ تامل ہوتا ہے کہ علم و حکمت کے انکشافات کو قدرت خداوندی کے متعلق ایک نئی بصیرت کا ذریعہ ٹھہرانے ہوئے تقدس کا رنگ دینا ٹھیک نہیں - لیکن میں اتنا ضرور عرض کروں گا کہ علمی طبائع پر یہ روش کچھ ناگوار سی گذرتی ہے - کیونکہ علم و حکمت کی آزادانہ روح استفسار اس طرح ایک پہلے سے متعین شدہ طرز گفتگو کی پابند ہو جاتی ہے - یوں بھی میں سمجھتا ہوں اس سے اس مطمح نظر میں جو ہم نے اپنے محسوسات و مدرکات کے متعلق "علمی" اور مذہبی لحاظ سے قائم کر رکھا ہے کوئی تطبیق پیدا نہیں ہوتی - شاید ہم اپنے اس احساس کا اظہار اس مثال سے کر سکیں کہ ایک کاروباری انسان کا یہ عقیدہ تو ہو سکتا ہے کہ زندگی کے نشیب و فراز کی طرح کاروباری معاملات میں بھی پروردگار عالم کا ہاتھ کام کر رہا ہے - لیکن اگر اس سے یہ کہا جائے کہ وہ اپنی واصل باقی میں پروردگار عالم کا نام بھی خانۂ املاک میں درج کر لے تو یقیناً اس مشورے پر ہکا بکا رہ جائے گا - میرے نزدیک یہ لا مذہبیت نہیں بلکہ نفاست ذہن کا ایک پہلو جو اس امر کو برداشت ہی نہیں کر سکتا کہ ہم اپنی علمی تحقیقات کی ترجمانی مذہبی رنگ میں کریں-

میرا خیال ہے علمائے فلکیات صاف بیانی سے کام لیں تو ان میں سے اکثر تسلیم کریں گے کہ جب کبھی ان کی توجہ اس مناجات کی

طرف منعطف کرائی گئی کہ ”افلاک شان خداوندی کا اعلان کر رہے ہیں“ تو انہیں اس پر کچھ انقباض سا ہونے لگتا ہے۔ کیونکہ اس مناجات کو کچھ ایسے مطالب کے ساتھ ہمارے ذہن میں ٹھونسا جاتا ہے جن کو اس سیدھے سادے شاعرانہ خیال سے کوئی مناسبت ہی نہیں جو تاروں بھری رات کی شان و شوکت سے ہمارے دل میں پیدا ہوتا ہے۔ بر عکس اس کے جہاں تک میری اپنی ذات کا تعلق ہے، میرے لئے عہد نامۂ عتیق کے اس دوسرے ٹکڑے میں زیادہ دل کشی پائی جاتی ہے:

”اور دیکھو کہ خداوند پاس سے گذرا اور ایک تیز و تند آندھی نے پہاڑوں کو زیر و زبر کر ڈالا، اور خداوند کے سامنے جٹانوں کو پاش پاش کر دیا، لیکن خداوند آندھی میں نہیں تھا۔ اور آندھی کے بعد زلزلہ، لیکن خداوند زلزلے میں نہیں تھا۔ اور زلزلے کے بعد آگ، لیکن خداوند آگ میں نہیں تھا۔ اور آگ کے بعد ایک مدھم سی آواز . . . اور دیکھو کہ اس نے ایک آواز سنی جو کہ رہی تھی، ایلیاہ تو یہاں کیا کر رہا ہے“۔

آندھی، زلزلہ، آگ: جویات، زلزلیات، طبعیات، یہ سب مظاہر آنکھوں میں پھر جاتے ہیں۔ بعینہ جیسے ہم ارتقا کی قوائے طبعیہ ملاحظہ کر رہے تھے لیکن خداوند ان میں نہیں تھا۔ اور پھر ان کے بعد ایک جنبش، ایک بیداری عضو دماغ میں اور ایک آواز جو کہتی ہے ”ایلیاہ تو یہاں کیا کر رہا ہے“۔

۳

اب تک ہماری توجہ اس عمل پر مرکوز تھی کہ انسان ایسی پیچیدہ ہستی کی ترکیب ان برق ذروں سے کیونکر ہوئی جو ازلی الوجود ہیولیٰ میں دور دور تک پھیلے ہوئے تھے۔ گو اس کے با وجود تسلیم کرنا پڑے گا کہ ذات انسانی میں کچھ باتیں ایسی بھی ہیں جن کا احصا ان اشیا کے ذریعے نا ممکن ہے جن سے ہم اب تک بحث کر رہے تھے۔ اس سے یہ غلط فہمی نہ ہو کہ مجھے شعور میں ارتقا کے عمل دخل سے انکار ہے۔ میری رائے میں اس کے مبادیات شاید حیوانی زندگی کے ادنیٰ سے ادنیٰ مدارج میں بھی مل جائیں گے۔ لیکن شعور ہماری ذات کا ایک ایسا جز و ترکیبی یا بالفاظ

دیگر حقیقت کا وہ پہلو ہے جس کو دنیائے مادیات کے مطالعے میں دم سرے سے نظر انداز کر دیتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ روح اور مادے کی ثنویت ایک مسئلہ بن کر بار بار ہمارے سامنے آتی رہتی ہے۔ ایک طرف شعور ہے، خیالات اور حواس کی سر گرمیوں سے متحرک۔ دوسری جانب مادی دماغ ہے، تیز خرام جواہر اور برق پاروں کا گرداب۔ دونوں ایک دوسرے سے متبائن ہیں لیکن دونوں کسی نہ کسی شکل میں ایک دوسرے پر حاوی اور باہم وابستہ۔ جونہی کوئی خیال ذہن میں آیا، جواہر دماغ اس کے کسی گوشے میں یوں صف آرا ہو گئے کہ اس سے ایک مادی تحریک کا آغاز ہؤا اور ذہن کا کوئی فرمان کسی عضلے تک جا پہنچا۔ بعینہ جب کوئی عصبی تحریک دنیائے خارج سے آتی ہے اور کسی خلیۂ دماغ کے جواہر قوائے طبعیہ کے زیر اثر حرکت کرنے لگ جاتے ہیں تو ٹھیک اس وقت کرب کی ایک حس بھی ذہن میں پیدا ہو جاتی ہے۔

آئیے ذرا ایک لمحے کے لئے ذہن اور دماغ کے اس ربط کے متعلق کسی معمولی سے معمولی مادی نظریے کا جائزہ لیں۔ کوئی بھی مادی نظریہ ہو، اس کا کہنا یہ ہوگا کہ خیالات کی اصل بجز اس کے کچھ نہیں کہ چند ایک جواہر ہمارے دماغ میں رقصاں ہیں۔ گویا حقیقت کی جستجو میں ہمارا کام یہ ہونا چاہئے کہ ایک ایسے ذہن کی بجائے جسے فکر اور فہم کی قوتیں حاصل ہیں ہم اپنی توجہ محض اشیا اور قوائے طبعیہ کے ایک نظام پر رکھیں۔ یوں ہم اپنے محسوسات و مدرکات کے ایک حصے سے جس کی حیثیت محض التباس کی ہے، آزاد ہو جائیں گے اور اصل حقیقت جس کو اس نے ایک عجیب و غریب انداز میں چھپا رکھا ہے ہمارے سامنے ہو گی۔ معلوم نہیں علمی حلقوں میں یہ نظریہ اب کس حد تک مقبول ہے لیکن میرے اپنے خیال میں یہ کہنا بے جا نہ ہو گا کہ اس کو ان تبدیلیوں سے کوئی مناسبت نہیں جو حال ہی میں طبعیات کے بنیادی اصولوں کے اندر رونما ہوئیں۔ اس کی مقبولیت کا زمانہ وہ تھا جب لوگوں کا خیال تھا کہ کسی مظہر علم کے فہم یا توجیہ کی بہترین صورت یہ ہے کہ اس کا ایک محسوس میکانیکی نمونہ تیار کر لیا جائے۔

میرے لئے یہ تو ممکن نہیں کہ افکار علم کی اس تبدیلی کو جس میں پوری ایک نسل نے حصہ لیا چند لمحوں میں واضح کر دوں۔ میں صرف اتنا عرض کر سکتا ہوں کہ طبعیات نے اب اس قسم کے نمونوں کا

خیال قطعاً ترک کر دیا ہے۔ بر عکس اس کے وہ ان کو اس حقیقت کے فہم میں ایک رکاوٹ تصور کرتی ہے جو مظاہر کے پس پردہ کام کر رہی ہے۔ ہماری یہ دیرینہ آرزو کہ اشیا کی کنہ تک پہنچیں آج بھی تازہ ہے، لیکن یہ امر کہ ایک علمی توجیہ کی نوعیت کیا ہونی چاہئے، اس کے متعلق ہمارا مطمح نظر یک سر بدل چکا ہے۔ لہذا اگر اس زمانے میں کسی طبیعی سے سوال کیا جائے کہ ایثر اور برقیے آخر ہیں کیا تو وہ اس کے جواب میں بلیئرڈ کی گیندوں یا کل پہیوں یا کسی اور محسوس شے کی طرف اشارہ نہیں کرے گا بلکہ چند ایک علامات اور ریاضیاتی مساوات کے اس مجموعے کی طرف جو ان علامات سے ٹھیک ٹھیک منشکل ہو جاتی ہیں۔ رہا یہ سوال کہ ہم ان علامات کو کس چیز کا قائم مقام سمجھیں، اس کا پر اسرار جواب یہ ہے کہ طبعیات کو اس سے کوئی سروکار ہے، نہ اس کے پاس کوئی ایسا ذریعہ جس سے ان علامات کی چھان بین ہو سکے۔ گویا اگر ہم چاہتے ہیں عالم طبیعی کے مظاہر کو سمجھیں تو ہمارے لئے صرف ان مساوات کا فہم کافی ہے جن کی پابندی علامات میں کی جاتی ہے، نہ کہ اس چیز کی جستجو جس کا اظہار علامات سے مقصود ہے۔ یہاں اس تبدیلئی خیال کی حمایت یا اس ذہنی اطمینان کی وضاحت میں جو علامات کی ان مساوات سے پیدا ہو جاتا ہے یا اس بات کی تشریح میں کچھ کہنا کہ طبعیات سے نا واقفیت کی بنا پر عوام کے اس مطالبے کو نظر انداز کر دینا کیوں ضروری ہے کہ ہر شے کی توجیہ ایک محسوس شکل میں کی جائے بے محل ہو گا۔ ہمیں صرف یہ دیکھنا ہے کہ اس دعوت مبازرت میں جو مادیت کی طرف سے روحانیت کو دی جاتی ہے اس جدید زاویۂ نظر کی بدولت کیا تغیر واقع ہو گیا ہے۔

جو حضرات اس بات کا تہیہ کر چکے تھے کہ ہر شے کا کوئی نہ کوئی نمونہ تلاش کیا جائے انہیں یوں نظر آیا کہ ہمارے ذہن کا ایک بنا بنایا نمونہ مادی دماغ کی شکل میں موجود ہے۔ وہ سمجھے کہ محسوس ذروں کا ایک میکانیکی جسم جیسے مثلاً بلیئرڈ۔ گیند شکل جواہر علمی توجیہات کا منتہائے کمال ہیں۔ وہ اس بات پر امید لگائے بیٹھے تھے کہ ایثر کی تشریح بھی کسی ایسے میکانیکی جسم سے ہو جائے گی جس میں کچھ چکر ہوں اور کچھ گراریاں۔ ایثر کی گراریاں تو خیر ان کی نظر سے پوشیدہ رہیں لیکن ذہن کی گراریاں ایک گونہ عیاں۔ لہذا اس طرح کی کسی کل کو دیکھ لینا ہی ان کے

اطمینان خاطر کے لئے کافی تھا، خواہ انہیں یہ معلوم ہوتا یا نہ ہوتا کہ کل چلتی کیوں کر ہے۔ یہاں اس امر سے کوئی بحث نہیں کہ حلیہ ہائے دماغ کیا فی الواقعہ ذہن کی گراریوں سے تعبیر کئے جا سکتے ہیں اور کئے جا سکتے ہیں تو کس حد تک۔ مجھے صرف یہ کہنا ہے کہ اب ہماری طبیعت کا وہ انداز نہیں رہا کہ جہاں کہیں کسی میکانکی جسم کی جھلک دیکھ پائی بے اختیار کہ اٹھے ''یہ دیکھئے ہم اشیا کی کنہ تک پہنچ رہے ہیں، یہ ہے جس میں آخر آخر ہر چیز تحویل ہو جاتی ہے، یہ ہے ''حقیقت مطلقہ''۔ لہٰذا طبعیات کے لئے بھی ذہن کی اس توجیہ میں کوئی کشش باقی نہیں رہی جس کو سلسلۂ ایثر وہ خود بڑی حقارت سے رد کر چکی ہے۔

غالباً سب سے زیادہ انقلاب آفریں تغیر جو علم و حکمت کی دنیا میں رونما ہؤا، یہ ہے کہ اب ہم اپنی فطرت کے روحانی مظاہر کی محض اس بنا پر مذمت نہیں کرتے کہ ان کا تعلق عالم محسوس سے نہیں۔ ہم اس نقطۂ نظر سے کہیں آگے بڑھ چکے ہیں جو حقیقی کو محسوس کا مترادف ٹھہراتا تھا۔ پرانا فلسفہ بھی تو اس قسم کی بعض مستثنیات کے اعتراف پر مجبور ہو گیا تھا، مثلاً زمانے کی حقیقت کے اعتراف پر جو اپنی جگہ مسلم تھی لیکن جس کے متعلق کوئی شخص یہ دعویٰ نہیں کر سکتا تھا کہ صفت محسوسیت سے متصف ہے۔ آج کل ہم زمانے کو اس چیز کی مثال کے طور پر پیش کرتے ہیں جس سے ہم سمجھتے ہیں عالم طبیعی وجود میں آیا۔ البتہ اس امر کا خیال رہے کہ طبعیات کو ہمارے شعور کے احساس ''تکوین'' سے براہ راست کوئی تعلق نہیں جو ہمارے نزدیک زمانے کی سرشت میں داخل ہے۔ طبعیات میں زمانے کا استعمال بھی بطور ایک علامت کے ہوتا ہے لیکن پھر زمانہ کیا، زمانے کی طرح مادہ اور مادے کے علاوہ جو کچھ بھی اس عالم طبیعی میں موجود ہے سب کے سب ایک علامت کی حیثیت اختیار کر چکے ہیں۔

ہم سب اس عجیب و غریب دھوکے میں مبتلا ہیں کہ ایک مادی جسم کی عام ماہیت کو سمجھنا تو آسان ہے البتہ مشکل ہے تو روح انسانی کا فہم۔ لیکن ذرا غور فرمائیے گا ایک مادی جسم کے متعلق ہم اپنی مزعومہ واقفیت کس طرح حاصل کرتے ہیں۔ ہم کہا کرتے ہیں کہ مادی اجسام سے کوئی اثر صدور کرتا اور پھر کسی عصبیے کے سرے کو چھیڑتے ہوئے طبیعی اور کیمیائی تغیرات کے اس

سلسلے کا سبب بنتا ہے جو اس عصبیے کے راستے کسی خلیۂ دماغ تک پہنچتے ہیں ۔ لیکن یہاں پہنچ کر ایک پر اسرار واقعہ رو نما ہوتا ہے اور وہ یہ کہ اس طرح ذہن میں جو حس یا شبیہ پیدا ہوتی ہے کسی طرح بھی اس مہیج کے مشابہ نہیں ہوتی جو اسے برانگیختہ کرتا ہے ۔ دنیائے مادیات کی ہر جانی بوجھی شے کے متعلق جو بھی نتائج قائم کئے جاتے ہیں انہی مہیجات کی بدولت کئے جاتے ہیں جو اعصاب کے راستوں سے دماغ تک پہنچتے ہیں اور یہ ہماری علاماتشناسی کا ایک حیرت انگیز کارنامہ ہے کہ ان بالواسطہ ترسیلات سے کام لیتے ہوئے ہم نے فطرت کے متعلق معلومات کے ایک مرتب نظام کا استنباط کر لیا ہے ۔ لیکن صاف ظاہر ہے کہ علم کی ایک نوع وہ بھی ہے جس کا گذر ان راستوں سے ہوتا ہے نہ ہو سکتا ہے ۔ ہمارا مطلب ہے اس چیز کی حقیقی ماہیت کے علم سے جو اس سلسلۂ رسل و رسائل کی دوسری انتہا پر واقع ہے اور جن سے گذر کر یہ ترسیلات ہمارے دماغ تک پہنچتی ہیں ۔ یہی وجہ ہے کہ ہماری مستنبط کردہ معلومات کی حیثیت محض ایک بے جان قالب کی ہے اور اس کی ترکیب جن چیزوں سے ہوتی ہے ہم ان کی ماہیت سے بالکل نا بلد ہیں ۔ لہذا ہم ان کا اظہار علامات کی شکل میں کرتے ہیں ، بعینہ جیسے جبر و مقابلہ میں لا علامت ہے کسی نہ معلوم مقدار کی ۔

بحیثیت ایک مرکزی وصول گاہ کے ذہن ان عصبی اشاروں کے قطوں اور لکیروں کی ترجمانی کرتا ہے جو لگاتار اس کی طرف آتے ہتے ہیں ۔ دوسری جانب دنیائے خارج کی ترسیل گاہیں بھی وقتاً وقتاً اپنے توجہ طلب اشاروں کے تکرار میں مصروف رہتی ہیں ۔ ون ہمارا ذہن ان سے کلیتاً مانوس ہو جاتا ہے اور ہم 2LO اور 5XX ے ذرا سی مغائرت محسوس نہیں کرتے ۔ لیکن ایک نشرگاہ اور اس کے وجہ طلب اشارے دو مختلف چیزیں ہیں جن کا ایک دوسرے سے مصا ممکن ہی نہیں ۔ بعینہ ہمارے گرد و پیش کی میز کرسیاں بھی و ہر لحظہ اس طرح کے اشارے ہماری جانب نشر کرتی رہتی اور ن سے ہماری حس باصرہ اور لامسہ متاثر ہوتی ہیں باعتبار ماہیت ان ناروں یا ان حواس کے مشابہ نہیں ہو سکتیں جو ان اشاروں کے ختتام سفر پر خود ان سے مترتب ہو جاتے ہیں ۔

حاصل کلام یہ کہ علوم طبیعی کے منہاج تحقیق کے ماتحت جود انسانی کی ماہیت میں جہاں تک بھی چھان بین سے کام لیا جائے

ہمارے بیانات کی انتہا علامات پر ہو گی - پھر یہ علامات جس حقیقت کی نمایندگی کرتی ہیں طبعیات کا کہنا یہ ہے کہ اس کے متعلق کوئی قطعی حکم لگانے کی بجائے صاف صاف مان لینا چاہئے کہ اس کے منہاجات علامتوں سے آگے نہیں بڑھتے - اندریں صورت تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ ہماری نفسیاتی اور روحانی ماہیت ہی جس کا شعور منہاجات طبعیات کے ماورا ہمیں براہ راست اپنے ذہن میں ہوتا ہے صحیح تعبیر ہے اُن علامات کی جن کی اصل حقیقت کے فہم سے خود سائنس بھی قاصر ہے - یہ جو ہمیں اپنی ذات کا حقیقی علم حاصل ہے، نہ کہ علاماتی، یہی راز ہے اس امر کا کہ ہمیں اپنی ماہیت بڑی پر اسرار نظر آتی ہے اور ہم ان بیانات کو جن کا انحصار محض علامات پر ہے نا کافی سمجھ کر رد کر دیتے ہیں - کیونکہ یہ صرف میز کرسیوں یا ان طبیعی واسطوں ہی سے بحث کرنے کے لئے موزوں ہیں جو گویا دور ہی کی سلسلہ جنبانی سے ہمیں متاثر کرتے ہیں -

لہذا جب ہم مادی اور روحانی حقائق کا مقابلہ اس نظر سے کرتے ہیں کہ ان میں کون سے حقائق یقینی ہیں اور کون سے غیر یقینی تو ہمیں اس بات کو فراموش نہیں کرنا چاہئے کہ جہاں تک محسوسات و مدرکات کا تعلق ہے ذہن ہی وہ سب سے پہلی شے ہے جو براہ راست ہمارے شعور میں آتی ہے - باقی سب استدلال -

علوم طبیعی نے ہر ممکن کوشش کی کہ زمان و مکان اور مادے علیٰ ھذا نور اور رنگ اور محسوس اشیا کے اس ماحول کی کنہ تک پہنچے جو یوں دیکھنے میں سر تا سر حقیقی نظر آتا ہے، لیکن اس کا قدم علامات سے آگے نہیں بڑھا - ہمیں اس کے جوہر کی تلاش تھی مگر یہ جوہر بھی فریب نظر ثابت ہؤا - بایں ہمہ اگر ان علامات کا سچ مچ کوئی پس منظر ہے، یعنی بزبان ریاضیات وہ نا معلوم مقدار جس کے لئے لا کی علامت اختیار کی جاتی ہے تو ماننا پڑے گا کہ مادی دنیا بھی ایک حقیقی دنیا ہے - یوں بھی ہم سمجھتے ہیں کہ ہمارا تعلق اس پس منظر سے بالکل منقطع نہیں ہو چکا - خود ہمارا شعور اور ہماری شخصیت بھی اسی پس منظر کا ایک حصہ ہیں، بعینہ وہ روحانی پہلو بھی جن کی ماہیت کا اظہار کسی قسم کی علامات یا کم از کم ان علامات کے ذریعے ممکن نہیں جو ریاضیانی طبعیات کا

مقصود و منتہا ہیں۔ ہماری داستان تخلیق کا خاتمہ فطرت کے سب سے زیادہ قریب العہد تجربے یعنی عضو دماغ کی جنبش پر ہؤا تھا لیکن شعور کی بہی جنبش اس ساری داستان کا رخ پلٹ دیتی ہے اور یوں اس کی علامات میں کچھ معنی سے پیدا ہو جاتے ہیں۔ علامتوں کے لحاظ سے دیکھئیے تو یہ گویا انجام تھا لیکن پیچھے یعنی ماضی کی طرف نظر دوڑائیے تو آغاز۔

۳

لہذا وہ کیا مسئلہ ہے جو سائنس اور مذہب کے مطمح ہائے نظر میں امکانی تصادم کے خیال سے ہمارے سامنے آجاتا ہے۔ میری رائے میں جہاں تک مجلس احباب کا تعلق ہے ہم کہیں گے یہ ہمارے محسوسات و مدرکات کا مسئلہ ہے۔ یا بالفاظ دیگر محسوسات و مدرکات کے مختلف عناصر کے متعلق اپنی ذہنی روش کو ٹھیک ٹھیک متعین کرنے کا مسئلہ۔ بات یہ ہے کہ اگر سائنس کو زندگی کی ہدایت اور رہنمائی کا دعویٰ ہے تو اس کی وجہ بجز اس کے اور کیا ہو سکتی ہے کہ وہ بھی محسوسات و مدرکات کے ایک حصے کو اپنا موضوع بحث تصور کرتا ہے۔ علیٰ ہذا اگر مذہب بھی وہ رویہ نہیں جو ہم اپنے محسوسات و مدرکات کے بارے میں اختیار کرتے ہیں، بلکہ ایک عقیدہ جس کا تقاضا یہ ہے کہ ہم ایک ایسی نا قابل فہم ہستی کا اقرار کرتے رہیں جس کو ہم سے کوئی علاقہ نہیں تو ظاہر ہے کہ ہماری مجلس کو اس قسم کے مذہب سے کوئی دلچسپی نہیں ہو سکتی، نہ ہے۔ در اصل ہمارے محسوسات و مدرکات عبارت ہیں اس تعامل سے جو انسان اور اس کے ماحول کے درمیان رونما ہوتا ہے۔ اس تعامل کا کچھ حصہ ان حواس پر مشتمل ہے جو اعضائے حواس کے ذریعے ذہن میں در آنے والی تحریکات سے وابستہ ہیں۔ چنانچہ محسوسات و مدرکات کا یہی حصہ ہے جس کے پیش نظر عالم طبیعی کا مسئلہ ہمارے سامنے آتا ہے۔ لیکن خود محسوسات و مدرکات کا حلقہ چونکہ اس سے کہیں زیادہ وسیع ہے، لہذا ان کی بحث محض ارتسامات حس کی تعبیر پر ختم نہیں ہو جاتی۔

اول شعور کا تصور اس طرح کیجئے کہ وہ صرف ایک طومار ہے ارتسامات حس کا اور اس کے سوا اور کچھ نہیں۔ جوں جوں ایک حس

کے بعد ہمیں دوسری حس کا شعور ہوتا اور جوں جوں ہم ان کا مقابلہ کسی ایک کیفیت شعور کے بعد دوسری کیفیت شعور میں کرتے ہیں تو کہیں سے آواز آتی ہے ''ان سب کا مطلب کیا ہے؟ یہ سب ہیں کس لئے ؟'' اس سوال کا جواب دینا بھی سائنس کے مقاصد میں شامل ہے۔ لیکن اب شعور کا تصور ارتسامات حواس کے ایک طومار کی بجائے ذرا اس شکل میں کیجئے جس سے فی الواقعہ ہم سب مانوس ہیں یعنی ایک ذمہ دار، ایک آرزومند، ایک مشتاق و متشکک اور خود اپنے اندر ان تحریکات کے خالق کی حیثیت سے جو اہل سائنس کو طلب حقیقت پر آمادہ کرتا ہے۔ فرمائیے ان سب کا مطلب کیا ہے اور یہ سب کس لئے ہیں ؟ اب جو ہم اس سوال کا جواب دیں گے، بہت زیادہ وسیع ہوگا اور گو اس میں وہ جواب بھی شامل ہوگا جو سائنس کی طرف سے دیا جاتا ہے لیکن اس کی حدود سے کہیں زیادہ متجاوز۔

لیکن میرا اپنا معمول بھی چونکہ یہی ہے کہ حقائق علم کی اشاعت کرتا، ان کی مخصوص اہمیت پر زور دیتا اور اس راستے پر چلتا رہوں حس سے ان مظاہر کے فہم میں مدد ملتی ہے جن سے ہمیں ہر وقت سابقہ پڑتا رہتا ہے۔ لہذا یہ کیوں کر ممکن ہے کہ اس تلاش و تحقیق سے اگر کوئی نتیجہ مترتب ہوتا ہے تو میں اس کی مذمت کروں۔ ارباب تصوف کی طرح سائنس دان بھی ایک روشنی کے پیچھے چل رہے ہیں اور یہ روشنی کوئی چھوٹی یا ادنیٰ درجے کی روشنی نہیں۔ یوں بھی سائنس کے جوابات میں جو شان کمال پائی جاتی ہے اور کہیں دیکھنے میں نہیں آتی اور ہم اس کی اور زیادہ قدر و منزلت اس لئے بھی کرتے ہیں کہ اس کی سعی و محنت اور کامرانیوں کی سرگذشت بڑی طویل ہے۔ آپ کہیں گے اگر معاملہ یوں ہے تو ہم اس کے جوابات میں سے کوئی جواب کیوں نہیں پیش کر دیتے ؟ محض اس لئے کہ کسی سوال کا جواب دینے سے پہلے ہم اس کو سن لیا کرتے ہیں۔ فرض کیجیے ہمارے پاس کوئی کامل و مکمل جواب موجود ہے۔ لیکن یہ جواب بہر حال کسی سوال کا ہوگا جو اگر پوچھا ہی نہیں گیا تو اس سے فائدہ ؟ جہاں تک میں اندازہ کر سکتا ہوں میں نے آج کی شب اپنے آپ کو جس سوال کا مورد ٹھہرایا ہے، وہ یہ کہ ایک سوچ سمجھ رکھنے والے انسان کی روش ان محسوسات و مدرکات کے بارے

معنی کیا ہو سکتی ہے جن میں ہم اپنے آپ کو یوں ایک پر اسرار طریق پر شریک پاتے ہیں - وہ اپنے گرد و پیش کا کیا تصور قائم کرے جو زندگی ایسے عطیئے کی تکمیل میں اس کی رہنمائی کا باعث ہو - ہماری فطرت کی ترکیب جن احساسات اور مساعی سے ہوتی ہے ان میں کتنی پرورش کے لائق ہیں اور کتنی محض فریب و التباس اور اس لئے رد کر دینے کے قابل - یہ حق و صداقت کی تڑپ جسے ہم سائنس کی جستجو میں اس قدر نمایاں دیکھتے ہیں ، یہ روح کا اپنی تنہائی سے ماورا کسی چیز کی طرف بڑھنا ، یہ جمال فطرت اور فن سے اثر پذیری ، یہ نور ایقان اور نور ہدایت جس کا تعلق ہمارے باطن سے ہے ، کیا یہ سب ہمارے وجود کا ایسا ہی ایک حصہ ہیں جیسے ارتسامات حس کے لئے ہماری قوت احتساس- میرے پاس ان سوالات کا کوئی بنا بنایا جواب تو ہے نہیں - یوں بھی سائنس کا تعلق جس دنیا سے ہے ، اس کا مطالعہ کسی ایسی روش کی تعیین نہیں کر سکتا جو اس کے حدود سے باہر ہے - سائنس کا جواب صرف اس حد تک بر محل ہو گا جس حد تک اس کا تعلق ان حسی ارتسامات سے ہے جو روح کی جنبشوں سے الجھی ہوئی نظر آتی ہیں اور اس لئے ہمارے مشمولات ذہن کا یقیناً ایک جز - باقی سوالات کے لئے روح کو عالم غیب کا رخ کرنا چاہئے جس کا وہ خود بھی ایک حصہ ہے -

بعض حضرات اس سوال کا اعادہ شاید اس شکل میں کریں کہ عالم غیب کی جیسا کہ باطنی زاویۂ نظر سے اس کا انکشاف ہوتا ہے کوئی حقیقت بھی ہے یا نہیں ؟ لیکن حقیقت کا لفظ ان غیر قطعی الفاظ میں سے ہے جن سے فلسفیانہ بحثوں اور بے ربطیوں کے ایک غیر مختتم سلسلے کا آغاز ہو سکتا ہے - اندریں صورت بہتر ہو گا کہ رفع مغالطہ کے لئے ہم اس سوال کو بدل کر یوں پیش کریں کہ " باطنی سطح نظر کی پیروی میں کیا واقعی ہمارا سابقہ محسوسات و مدرکات کے ٹھوس حقائق سے پڑتا ہے ؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ہاں واقعی - لیکن جن حضرات کے نزدیک صرف وہی پیمائشیں قابل اعتنا ہیں جن کو دنیائے سائنس نے اعضائے حواس کے ذریعے تیار کر رکھا ہے ، وہ گویا ان حقائق میں سے جن کا حضوری طور پر مشاہدہ ہوتا ہے ایک یعنی اس زبردست حقیقت سے آنکھیں بند کر رہے ہیں کہ شعور کی تخلیق نہ اصلاً اس غرض سے ہوئی ، نہ وہ کوئی آلہ ہے ارتسامات حس کی قبولیت کا -

لہذا ہمیں یہ کہنے میں مطلق باک نہیں ہونا چاہئے کہ علمی مطمح نظر کے علاوہ ایک اور مطمح نظر کا ماننا بھی لازم آتا ہے کیونکہ عملاً ہم سب ایک ماورائے علم مطمح نظر کے قائل ہیں۔ مناسب ہوگا کہ میں یہاں آپ کی توجہ جے۔ ایس۔ ہائی لینڈ کے خطبۂ سوارتھرمور کی ایک ناقابل فراموش عبارت کی طرف منعطف کر دوں جو ابھی پچھلے ہی برس دیا گیا تھا۔

"ارض ہند کی راتوں میں ایک ساعت ایسی بھی آتی ہے جب صبح صادق سے پہلے ستارے کچھ اتنے روشن اور قریب نظر آتے ہیں کہ آنکھوں کو اعتبار نہیں ہوتا۔ ہم اس کہر آلود سرزمین میں ان کی تابانی کا اندازہ ہی نہیں کرسکتے۔ درختوں کو دیکھئے تو باہم یوں خاموش کھڑے ہیں جیسے دوستوں کا حلقہ۔ ابھی جاگے ہوئے پرندوں کے چہچہے تو سننے میں نہیں آئیں گے لیکن کچھ یوں محسوس ہوگا جیسے دنیا کی آنکھیں کسی چیز پر لگی ہیں۔ وہ زندہ ہے، گوش بر آواز اور سرتاپا اشتیاق۔ اس ساعت میں مشہود و نامشہود کا درمیانی حجاب اس حد تک نازک اور لطیف ہو جاتا ہے کہ روح اور اس سرمدی حق و جمال میں جس کا وہ گویا احاطہ کرنا چاہتی ہے کوئی چیز حائل نہیں رہتی"۔

ذرا اس 'مشاہدے' پر غور فرمائیے جس کا 'ناظر' کو جیسا کہ ہم اپنی اصطلاح میں کہیں گے، نظری طور پر کوئی علم نہیں۔ وہ اپنے پیمائشی آلات کو دیکھتا ہے تو ستارے اتنے ہی دور نظر آتے ہیں جیسا کہ ہمیشہ سے چلے آرہے تھے۔ یوں بھی ناممکن ہے ان آلات سے اس باطنی کیفیت کی توجیہ ہو سکے جو ذہن پر طاری ہوئی اور جس سے ارتسامات حس نے یہ خاص اثر قبول کیا۔ بایں ہمہ کون شخص ہے جو ان لمحوں کو عزیز نہیں رکھتا۔ کیونکہ یہی لمحے ہیں جن میں ہم پر زندگی کی شاعری کا انکشاف ہوتا ہے۔ ہم ان موقعوں پر یہ پوچھا ہی نہیں کرتے کہ فطرت کے متعلق اس قسم کا مطمح نظر کیا ازروئے فلسفہ جائز ہے۔ اس لئے کہ یہ لمحے خود فلسفہ کی آزمائش کے ہیں۔ اگر فلسفہ کا دامن اتنا وسیع نہیں کہ اس قسم کے مشاہدات کو جزو زندگی سمجھ کر اپنے اندر جگہ دے سکے تو اس کی ہستی کا قائم رہنا محال ہے۔ بات یہ ہے کہ ہماری حس قدر جس کا تعلق ہمارے داخل سے ہے اس امر کی مقتضی ہے کہ فلسفہ اس

آزمائش میں پورا اترے - گویا فلسفہ کے لئے یہ آزمائش ایسی ہی نا گزیر ہے جیسی وہ تجربی آزمائشیں جو سائنس کی طرف سے اس کو اکثر پیش آتی رہتی ہیں -

میں نے ابھی جس عبارت کی طرف اشارہ کیا تھا اس میں کوئی بات ایسی نہیں جس سے براہ راست مذہبی تصوف کا کوئی پہلو نکلتا ہو - کیونکہ اس کا تعلق فطرت کے بارے میں جس روش سے ہے اسے مذہبی اور غیر مذہبی دونوں قسم کی طبائع حق بجانب ٹھہرائیں گی ، سوائے اس خیالی 'ناظر' کے جس کی تصدیقات گویا علمی واردات کا اصل الاصول ہیں - بہر حال اگر کسی سائنسدان پر وقتاً فوقتاً اس طرح کی کوئی کیفیت طاری ہو جائے تو اس پر اس کا ضمیر اسے ملامت نہیں کرے گا کہ حق و صداقت سے اس کو جو عقیدت تھی اس میں کچھ فرق آ گیا ہے - بر عکس اس کے تسویشناک امر یہ ہو گا کہ وہ ان کیفیات کا اہل نہیں - در اصل ہمارے ماحول کے ہمارے لئے کچھ وہ معنی بھی ہونا چاہئیں جو نہ تو کسی طبعیات داں کے آلات سے نپ سکیں نہ کسی ماہر ریاضیات کے لئے یہ ممکن ہو کہ ان کا اظہار پیمائشی علامات سے کر سکے - ہمارا یہ استدلال تو بے شک صحیح نہیں کہ فطری تصوف کو چونکہ ایک حد تک مان لیا گیا ہے لہذا مذہبی تصوف کو بھی صحیح تسلیم کر لینا چاہئے - البتہ یہ ضرور ہے کہ جب ان اعتراضات کا رخ جو مذہبی تصوف پر کئے جاتے ہیں فطری تصوف کی طرف موڑ دیا جاتا ہے تو ان کا زور بہت کم ہو جاتا ہے - علیٰ ہذا جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ہماری یہی کیفیات جو ہماری خلوتوں میں اکثر ہم پر طاری ہو جاتی ہیں ایک بیش بہا سرمایہ اور منجملہ ان باتوں کے ہیں جن سے زندگی میں بھر پوری کا احساس پیدا ہوتا ہے تو میری سمجھ میں نہیں آتا کہ ازروئے سائنس ہمارے اس خیال کی تردید کیوں کر ممکن ہے - میرے نزدیک سائنس کا فرض تو ان موقعوں پر یہ ہونا چاہئے کہ کسی مزعومہ علمی آزمائش کی طرف قدم بڑھانے سے پہلے ذرا سوچ سمجھ سے کام لے - کیونکہ ہو سکتا ہے اس آزمائش کے نتائج بہت زیادہ دور رس ثابت ہوں اور اس سے مذہب کے ساتھ ساتھ ان احساسات سے بھی ہاتھ دھونا پڑے جن کا احصا کسی پیمائشی کل کے حلقۂ وظائف میں شامل نہیں -

لہذا جب ہم یہ کہتے ہیں کہ حیات انسانی میں مذہبی واردات کی موجودگی ہر اعتبار سے حق بجانب ہے تو اس لئے نہیں کہ ہم ان پر کسی خاص عقیدے کی تبلیغ و اشاعت کے خیال سے غور و فکر کرنا چاہتے ہیں۔ ہم نے کبھی اندھوں کی طرف اس غرض سے کوئی مبلغ نہیں بھیجا کہ وہ انہیں یقین دلائے کہ جن لوگوں کو آنکھوں ایسی نعمت حاصل ہے ان کے نزدیک نور اور رنگ کی ایک دنیا سچ مچ موجود ہے۔ لہذا اگر انہوں نے یہ بات مان لی تو اس کا ماننا خود ان کے لئے بھی مفید ہوگا۔ پھر اگر کوئی اندھا یہ سمجھتا ہے کہ بصارت ایک دھوکا ہے جس میں طبعی معیار سے ہٹے ہوئے کچھ لوگ فی الواقعہ مبتلا ہیں تو ہمیں کیا ضرورت پڑی ہے کہ اس سے بحث و مباحثہ میں اپنا وقت ضائع کریں۔ بعینہ میں اس امر کی مطلق کوشش نہیں کروں گا کہ مذہبی واردات پر گفتگو کرتے ہوئے ان کی موجودگی کا کوئی ثبوت پیش کروں، جیسے مثلاً بصریات کے سلسلے میں بصارت کی موجودگی کا۔ مجھے ازالہ کرنا ہے تو صرف اس خیال کا کہ ہم اپنی جسمانی یا روحانی آنکھ کے استعمال اور اس طرح جس چیز کا انکشاف ہوتا ہے اس کو اپنے تصور حقیقت سے منسلک کرنے میں کسی غیر معقول فعل کا ارتکاب نہیں کرتے، نہ یہ کہ ایسا کرنا حق و صداقت کی رہنمائی سے جس کے بحیثیت سائنس دان ہم سب قائل ہیں منہ موڑنا ہے۔

۵

میں نے ابھی عرض کیا تھا کہ سائنس کو اب اس امر پر اصرار نہیں رہا کہ حقیقت عبارت ہے محسوسیت سے۔ یوں بھی جہاں تک اس کے لغوی معنوں کا تعلق ہے، مادیت کا عرصہ ہؤا خاتمہ ہو چکا۔ البتہ اس کی جگہ ان فلسفوں نے لے لی ہے جن کا مطمح نظر گویا مادیت ہی کا مترادف ہے۔ دراصل اس وقت دنیائے سائنس کا رجحان اس طرف نہیں کہ ہر شے کو مادے ہی کی ایک شکل قرار دیا جائے۔ مادے کا رتبہ جہاں طبعیات میں بہت نیچے گر گیا ہے۔ اس کا رجحان یہ ہے کہ ہر شے کو قانون فطرت کے عمل درآمد ہی کی ایک شکل ٹھہرائے اور قانون فطرت سے مراد کچھ ایسے قوانین ہیں جیسے ہندسہ، میکانیات اور طبیعات میں رائج ہیں اور جن کی مشترکہ خصوصیت یہ ہے کہ ہم

ان سب کو بالآخر ریاضیاتی مساوات کا جامہ پہنا سکتے ہیں ۔ ان کی تعریف ایک ذرا سی کم فنی خصوصیت کے اعتبار سے یوں بھی کی جا سکتی ہے کہ یہ وہ قوانین ہیں جو انسانی قوانین کے برعکس کبھی توڑے نہیں جا سکتے ۔ قانون سائنس کی بہی عالمگیر سیادت ہے جس کو آج کل مادیت سے تعبیر کیا جاتا ہے ۔

اس قانون کی سادگی اور ہم آہنگی سے ہماری حس جمال بالخصوص متاثر ہوتی ہے کیونکہ وہ ایک ایسے کمال کا مظہر ہے جسے گویا ذہن خداوندی کے شایان شان ٹھہرانا غلط نہ ہو گا ۔ لہذا ایک بڑا اہم سوال جو اس طرح پیدا ہوتا ہے اور جس کے لئے ہمیں تیار رہنا چاہئے یہ بھی ہے کہ عالم غیب کے اندر کیا ایسا ہی کوئی نظام قانون کام کر رہا ہے ۔ میں خوب جانتا ہوں بعض ایسے حضرات کو جو مذہب پر قلم اٹھاتے رہتے ہیں اس امر پر مطلق اعتراض نہیں ہو گا کہ قانون فطرت کا عمل دخل روحانیات میں بھی تسلیم کر لیا جائے ۔ وہ بلکہ اس خیال کا خیر مقدم کریں گے (شاید اس لئے کہ ان کے یہاں قانون فطرت کی اصطلاح میں مادیئین کی نسبت کہیں زیادہ لچک پائی جاتی ہے) ۔ وہ کہیں گے ہمیں اپنے آپ کو اس قسم کی حکومت سے مستثنیٰ سمجھنے کا کیا حق ہے جسے ہم غیر نامی دنیا میں کارفرما دیکھتے ہیں اور جسے وہ کمال خداوندی کا مظہر ٹھہراتے ہیں ۔ لیکن مجھے یقین ہے انہوں نے شاید کبھی اس بات کا مطلب سمجھا ، نہ اسے پیش نظر رکھنے کی کوشش کی کہ قانون سائنس کی ایک کامل و مکمل شکل کیا ہو سکتی ہے ۔ وہ جس چیز کا خیر مقدم کر رہے ہیں سائنس نہیں ، بلکہ نام نہاد سائنس ۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ایک اخلاقی سبق پر زور دینے کے لئے روحانی اور طبیعی مظاہر میں متعدد مماثلتیں قائم کی جا سکتی ہیں ۔ مثال کے طور پر کرشاف کے مشہور و معروف قوانین تاب کاری ، جن میں سے ایک یہ بھی ہے کہ کسی شے کی قوت جاذبہ اور اس کی قوت اصدار باہم متناسب ہوں گی ۔ لہذا بہترین جاذب ہی بہترین مصدر ہوگا ۔ یہ خیال ایک نہایت اچھے وعظ کا موضوع بن سکتا ہے ، لیکن اگر قانون سائنس کی مداخلت سچ مچ روحانیات میں شروع ہو گئی تو اس کے نتائج صرف یہیں تک محدود نہیں رہیں گے کہ پند و وعظ کے لئے نئے نئے موضوع بہم پہنچایا کرے ۔

بات یہ ہے کہ ہم قانون فطرت کا اطلاق غیب کی اس دنیا پر نہیں کر سکتے جو علامات کے پیچھے واقع ہے ، کیونکہ یہ قانون صرف علامات ہی کا ساتھ دے سکتا ہے اور اس کا کمال بھی یہی علامات کی شیرازہ بندی کا کمال ہے ۔ آپ اس قسم کے کسی نظام قانون کا اطلاق تو انسانی شخصیت کے ان اجزا پر بھی نہیں کر سکتے جن کی پیمائش علامات کے ذریعے ایسی ہی ناممکن ہے جیسے کسی سانیٹ کا جذر نکالنے کی کوشش ۔ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ عالم مادیات اور روحانیات میں باہم کوئی نہ کوئی وحدت کام کر رہی ہے یعنی علامات اور ان کے پس منظر میں ، لیکن ان کے درمیان کوئی رابطہ قائم ہو گا تو قانون فطرت سے نہیں بلکہ کسی اور ہی چیز کے توسط سے ۔

اس سے یہ غلط فہمی نہ ہو کہ میں سائنس کے اس زبردست نشو و نما سے آنکھیں بند کر رہا ہوں جو مستقبل میں ممکن نظر آ رہا ہے اور جس سے یقیناً قانون فطرت کی بعض ایسی شکلوں کا انکشاف ہو گا جن کا تا حال ہمیں کوئی اندازہ نہیں ۔ یہی وجہ ہے کہ میں زندگی کے مسائل کو (جہاں تک اسے شعور سے الگ کرنا ممکن ہے) طبعیات کے حملوں سے بالکل محفوظ نہیں سمجھتا ۔ حیات کیائیین کے درمیان یہ مسئلہ بڑا مختلف فیہ ہے کہ بحالت موجودہ طبعیات و کیمیا کیا واقعی اس قابل ہیں کہ زندہ اجسام کے خواص سے بحث کر سکیں ۔ میں خود اس فیصلے پر کوئی رائے ظاہر نہیں کروں گا اس لئے کہ صورت حال کچھ بھی ہو یعنی طبعیات و کیمیا خواہ اس قابل ہیں یا نہیں یہ کیسے فرض کیا جا سکتا ہے کہ سائنس کے آئندہ انقلابات اور نئے نئے تصورات کے باوجود ان میں یہ صلاحیت پیدا نہیں ہو گی کہ ایسا کر سکیں ۔ در اصل یہ زندگی اور شعور کی باہم وابستگی کا مقام ہے جہاں پہنچ کر ہم ایک بالکل نئی سر زمین میں قدم رکھتے ہیں لہذا جو لوگ قوانین طبعیات و کیمیا سے گہری واقفیت رکھتے ہیں، ان سے یہ کہنا کہ عالم روحانیات میں بھی کچھ ایسے ہی قوانین رائج ہیں ایک بیہودہ سی بات ہو گی جیسے مثلاً یہ کہنا کہ کسی قوم پر صرف و نحو کے قوانین کے ماتحت حکومت کی جا سکتی ہے ۔ اس لئے کہ روح اور ذہن کی دنیا میں قدم رکھتے ہی ہمیں جس بنیادی اختلاف سے سابقہ پڑتا ہے اس کا اظہار لفظ "چاہئے" ہی سے ہو سکتا ہے ۔ اس کے علاوہ کسی دوسرے لفظ سے نہیں ہوتا

پھر اگر لفظ قانون کے استعمال میں کوئی الجھاؤ پیدا نہ کر دیا جائے تو قانون فطرت کی ایک مخصوص حلقے میں تحدید اور بھی واضح ہو جائے گی ۔ امور انسانی میں تو قانون کے معنی قاعدے کے ہیں جس سے ترغیب و ترہیب دونوں کام لئے جا سکتے ہیں اور جس کی پابندی اور خلاف ورزی دونوں ممکن ہیں ۔ لیکن سائنس میں قانون عبارت ہے ایک ایسے قاعدے سے جو کبھی ٹوٹ نہیں سکتا ۔ کیونکہ ہمارے نزدیک اشیا کی ترکیب ہی کچھ اس طرح ہو چکی ہے کہ اس قانون کا پورا نہ ہونا محال ہے ۔ لہذا عالم طبیعی میں کسی شے کا کچھ کرنا یا کرنے کی خواہش رکھنا ایک سی بات ہے ۔ برعکس اس کے ہم خوب جانتے ہیں کہ ایک دنیا ایسی بھی ہے جہاں ان دونوں باتوں کا مطلب ایک نہیں ۔ یوں بھی اس امتیاز سے مفر کی کوئی صورت نہیں ، کیونکہ اگر مذہب اور اخلاق دونوں کو محض ایک دھوکا اور التباس سمجھ کر رد کر دیا جائے تب بھی لفظ "چاہئے" کی حکمرانی بدستور قائم رہے گی ۔ مثلاً قوانین منطق وہ راستہ تجویز نہیں کرتے جس پر چل کر ہمارا ذہن غور و فکر کرتا ہے بلکہ جس پر چل کر اسے غور و فکر کرنا چاہئے ۔

فرض کیجیے ہم قانون فطرت کا انتہائی سے انتہائی دعویٰ مان کر تسلیم کر لیتے ہیں کہ اعمال ذہنی کی دنیا بھی اسی کے زیر تصرف کام کر رہی ہے ۔ لیکن ہم اس دعوے کو تسلیم کریں گے تو محض یہ ثابت کرنے کے لئے کہ ذہن کا ایک مطمح نظر ایسا بھی ہے جس میں وہ اس قانون سے تجاوز کر جاتا ہے جس کے ماتحت کہا جاتا ہے کہ ذہن اپنے وظائف سر انجام دیتا ہے ۔ مثال کے طور پر اگر معاملہ یوں ہے کہ جہاں کوئی خیال ذہن میں پیدا ہوا وہیں جواہر دماغ نے ایک مخصوص ہیئت اختیار کر لی ، علیٰ ہذا یہ کہ جواہر کی یہ مخصوص ہیئت پذیری قانون فطرت پر موقوف ہے تو اس سے لازماً وہ طریقہ بھی متعین ہو جائے گا جس کے مطابق ایک خیال دوسرے خیال کے بعد ذہن میں پیدا ہوتا ہے ۔ اب ۷ × ۹ کا خیال ایسا ہے جس کے ماتحت ایسا بھی ہوا کہ کسی لڑکے کے ذہن میں ٦۵ کا خیال پیدا ہو گیا ۔ فرمائیے اس اختلال کا سبب کیا ہے ؟ کیونکہ اس تعقل کے درمیانی لمحوں میں جو کچھ ہوا قوانین فطرت کی پابندی سے ہوا جن کی خلاف ورزی ناممکن تھی ۔ بایں ہمہ کہیں نہ کہیں کوئی اختلال

ضرور رونما ہؤا۔ بات یہ ہے کہ آپ خیالات کا رشتہ جہاں تک چاہیں دماغ کی کل سے جوڑتے رہیئے یہ رشتہ وہیں ٹوٹ جائے گا جہاں ہم نے ان کے بنیادی خاصے یعنی اس بات پر نظر رکھی کہ وہ ٹھیک بھی ہو سکتے ہیں اور غلط بھی۔ برعکس اس کے کل تو ٹھیک ٹھیک ہی چل سکتی ہے، غلط نہیں چلے گی۔ یا پھر زیادہ سے زیادہ ہم یہ کہ سکتے ہیں کہ وہ دماغ جس میں ۷ × ۹ = ۶۳ کا خیال پیدا ہوتا ہے اس دماغ سے بہتر ہے جس میں ۷ × ۹ = ۶۵ کا۔ لیکن ہم نے اس کے بہتر ہونے پر صاد کیا تو اس لئے نہیں کہ وہ قانون فطرت کی پوری پوری پابندی کرتا ہے بلکہ اس لئے کہ اس دماغ نے ایک خاص طرح سے سوچا، یعنی اس کے طرز فکر کے پیش نظر، قانون فطرت کے پیش نظر بہر حال نہیں۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ ایک دنیا ایسی بھی ہے جس میں کسی اور ہی نوع کے قوانین کام کر رہے ہیں، وہ قوانین جن کی پابندی کرنی تو چاہئے لیکن نہیں بھی کی جاتی یا بالفاظ دیگر جس میں ان کا قابل شکست ہونا ممکن ہے۔ اندریں صورت اس امر کا کوئی اندیشہ نہیں کہ قانون فطرت شاید مذہب کو بھی اپنے اندر سمیٹ لے۔ قانون فطرت کے اندر تو اتنی بھی صلاحیت نہیں کہ آپ سے آپ کسی ضربی جدول میں ہاتھ ڈال سکے۔

۶

اجازت دیجئے گا کہ ایک مادیت پسند فلسفی کی حیثیت سے میں اپنا سلسلۂ گفتگو تھوڑی دیر کے لئے اور جاری رکھوں۔ ہم کہا کرتے ہیں انسانی دماغ کی ترکیب برقی دراب سے ہوئی اور برقی ذرات کا یہ اجتماع قوانین طبعیات کے ماتحت عمل میں آیا۔ پھر یہی قوانین تھے جن کی پابندی سے اس نے ارتقا کی منزلیں طے کیں اور ان خیالات کا مخزن بنا جن کو ہم علم انسانی سے تعبیر کرتے ہیں۔ ان نا قابل شکست قوانین کا فیصلہ ہے کہ علم کے اس ذخیرے کا کچھ حصہ میں ایک خطبے کی صورت میں آپ کے سامنے پیش کروں۔ ساتھ ہی ساتھ مجھے یہ بھی توقع ہے کہ آپ سچے مادیت پسند ہیں اور اس لئے آپ کو بھی اس مظہر سے قرار واقعی دلچسپی ہے جو اس وقت یہاں رو نما ہو رہا ہے۔ آپ قوانین میکس ویل، قوانین حر۔ حرکیات، علی ہذا دوسرے طبعی اسباب کے عجیب و غریب نتائج کا مشاہدہ کر رہے

ہیں جن سے امواج صوت کے ایک موقت نظام کا اصدار ہو رہا ہے۔ لیکن میں بھولتا ہوں۔ یہ خیال ہے جو بحیثیت مادیئین اس خطبے کے متعلق آپ کے ذہن میں پیدا ہونا چاہئے۔ مگر 'چاہئے' کا لفظ تو قانون فطرت کے حلقے سے باہر ہے لہذا مجھے صرف یہ توقع ہو سکتی ہے کہ اس خطبے کے متعلق آپ کے دماغ کا رد عمل وہی ہو گا جو ان نا قابل شکست قوانین کے ماتحت، جن کے ماتحت آپ کے دماغ کام کر رہے ہیں ہو سکتا ہے۔ اندریں صورت جو حضرات اس وقت سو گئے ہیں بجا طور پر دعویٰ کر سکتے ہیں کہ ان کا سو جانا بھی انہی قوانین کی متابعت سے عمل میں آیا۔ اس کی کوئی اور وجہ نہیں تھی۔

یہ در اصل استلزام محال کی ایک بہت پرانی مثال ہے اور جو مادیت پسند اس مشکل کا اعتراف کرنے کی بجائے یہ سمجھتا ہے کہ وہ اس پر غالب آ چکا اس کی سطحیت عیاں ہے۔ مجھے بہر حال یہ معلوم کرنے کا شوق نہیں کہ اس نے یہ مشکل کیسے حل کی یا یہ کہ اس کا حل ٹھیک بھی تھا یا غلط۔ میرے نزدیک اس ساری بحث کا ماحصل یہ ہے کہ یہ حضرات علم کے بارے میں ایک ایسے طرز فکر سے چشم پوشی کر رہے ہیں جس کے پیش نظر یہ کہنا مشکل ہو جاتا ہے کہ علم کوئی ایسی شے ہے جس کا افراز فطرت کے نا قابل شکست قوانین کے ماتحت دماغ سے ہوتا رہتا ہے۔ کیونکہ ہم اس کی صحت اور عدم صحت پر حکم لگاتے ہیں تو یہ دیکھتے ہوئے کہ اس کا رشتہ حق و باطل سے کیا ہے، یہ دیکھتے ہوئے نہیں کہ اس کے متعلق سائنس کا کوئی مخصوص نظریہ کیا ہے۔

لیکن حق و باطل کا علاقہ معنوں اور قدروں کی دنیا سے ہے اور اس لئے میں سائنس داں فلسفیوں کا یہ نظریہ جو آئے دن سننے میں آتا رہتا ہے، تسلیم نہیں کرتا کہ سائنس کا وظیفہ چونکہ صرف اتنا ہے کہ جو بات ہو صاف و سادہ الفاظ میں بیان کر دے، لہذا قدروں اور معنوں کی دنیا سے اسے کوئی سروکار نہیں۔ لیکن جیسے اگر حرف بحرف صحیح مان لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ جب کبھی ہم اس مسئلے پر غور کرتے ہیں کہ زندگی اور ہمارے گرد و پیش کی کائنات کے معنی ہمارے لئے کیا ہیں تو سائنس کی زبان اس بحث میں بند رہتی ہے۔ البتہ اس میں کوئی صداقت ہے تو صرف اتنی کہ اگر سائنس ایک

ایسا نظام ہے جس کو کسی دوسرے نظام معلومات کی ضرورت نہیں اور اس لئے ان تصدیقات سے بے تعلق جو ہم نے بعض ایسے منہاجات کے ذریعے قائم کر رکھی ہیں جن کی ذمہ داری اس پر عائد نہیں ہوتی تو ظاہر ہے کہ قدروں اور معنوں کی تعیین اس کے احاطۂ وظائف سے باہر ہے - لیکن یہ گویا سائنس کا منصبی رویہ ہے کیونکہ باعتبار منصب سائنس دان کی مثال ایک ایسے ہنر مند کی ہے جس کا کام یہ ہے کہ بعض مسائل کا حل پیش کر دے - وہ یہ نہیں دیکھتا کہ ان مسائل کی ابتدا کیسے ہوئی - بر عکس اس کے اسے تعجب ہوتا ہے کہ بنی نوع انسان کو جسے صرف ابدی صداقتوں کی جستجو ہے اس کے مشغلے سے اتنی دلچسپی کیوں ہے - لیکن میں سمجھتا ہوں اس منصبی رویے سے تجاوز کئے بغیر کون جرأت کر سکتا ہے کہ کسی علمی موضوع پر تقریر کرے - کیا آپ تصور کیجئے گا کہ کوئی مقرر ارتقا پر گفتگو کرتے ہوئے صرف اس بات پر اکتفا کرے گا کہ زندگی کی مختلف شکلوں اور ان کے پے بہ پے ظہور یا جہد للبقا کا ایک صاف و سادہ بیان پیش کر دے اور اس امر کی طرف مطلق اشارا نہ کرے کہ عالم فطرت میں ہم نے انسان کے مرتبہ و مقام کے بارے میں جو عقیدہ قائم کر رکھا تھا کہاں تک بدل گیا ہے، علیٰ ہذا یہ کہ اس تبدیلی کے معنی کیا ہیں -

عام طور پر سمجھا جاتا ہے کہ ارباب مذہب چونکہ معنوں اور قدروں کی جستجو کرتے ہیں اس لئے اہل سائنس کے مرتبے کو نہیں پہنچتے - کیونکہ سائنسدانوں کو جواہر اور برقیوں کی جستجو رہتی ہے - اس سے ایک سیدھے سادے اور حقیقت پسند انسان کے دل میں یہ خیال پیدا ہونے لگتا ہے کہ اول الذکر شاید سایوں اور دھوکوں میں کھو گئے ہیں، البتہ موخرالذکر حقیقت سے دست و گریباں ہیں - لہذا میں ایک مثال پیش کروں گا جس سے شاید اس امر کی وضاحت ہو جائے کہ جب تک ہماری توجہ معنوں اور موجودات طبیعی دونوں پر نہیں ہوگی یہ خدشہ برابر لگا رہے گا کہ ہم اپنے محسوسات و مدرکات کے کسی حصے کو نظر انداز نہ کر دیں -

فرض کیجئے نومبر کی گیارھویں تاریخ کو کوئی مسافر کسی سیارے سے ہماری زمین میں وارد ہوتا ہے تا کہ اس روز جو مظہر

یہاں رو نما ہے اس کا مشاہدہ علمی نقطۂ نظر سے کر سکے - صوت کے مظہر سے اسے بالخصوص دلچسپی ہے اور اس لئے اس کے کان شور و غوغا کے اس زیر و بم پر لگے ہیں جو لندن اسیے بہت بڑے شہر میں گاڑیوں کی آمد و رفت سے پیدا ہو رہا ہے - یہ شور و غوغا دفعتاً بند ہو جاتا اور پھر دو منٹ تک کامل سکوت طاری رہتا ہے - اس کے بعد پھر وہی شور و غوغا ہونے لگتا ہے جس کی علمی توجیہ میں ہمارے مسافر کا ذہن شاید اس امر کی طرف منتقل ہو جائے کہ ایک دوسرے موقعہ پر جب وہ نور کا مطالعہ کر رہا تھا تو اسی سے ملتا جلتا ایک اور واقعہ رو نما ہؤا - اس وقت دن تھا مگر دفعتاً اندھیرا چھا گیا اور دو منٹ تک برابر چھایا رہا جس کے بعد پھر روشنی ہو گئی- لیکن اس دوسرے واقعے (کسف کامل) کی توجیہ سے ہر کوئی واقف ہے بلکہ اس کی تعین سال ہا سال پہلے کی جا سکتی ہے - میں یہ فرض کر رہا ہوں کہ ہمارے مسافر کا شمار بڑے قابل قدر سائنس دانوں میں ہوتا ہے جس کو شروع شروع میں اس مماثلت کی بنا پر کچھ دھوکا بھی ہؤا لیکن جس نے فوراً سمجھ لیا کہ روشنی کا غائب ہو جانا کچھ ایسا پیچیدہ مظہر نہیں تھا جیسے آواز کا - بایں‌ہمہ وہ اس میں کوئی ایسی بات نہیں دیکھتا جو اس امر پر دلالت کرتی ہو کہ یہ دوسرا مظہر ان قوائے طبعیہ کے عمل در آمد سے باہر تھا جن کا تعلق پہلے مظہر سے ہے - یہ اس لئے کہ آواز کے بند ہونے میں کسی مافوق الفطرت جبر نے حصہ نہیں لیا- شور و غوغا اس لئے رکا کہ گاڑیوں کا آنا جانا رک گیا تھا- گاڑیاں اس لئے رکیں کہ ان کی روکوں میں اتنی مزاحمت پیدا ہو گئی جتنی روکنے کے لئے ضروری تھی- روکیں میکانیکی طریق پر پابرداروں سے لگائی گئی تھیں- پابرداروں کو پاؤں نے حرکت دی، پاؤں کو ایک عضلے اور عضلے نے ان میکانیکی یا برقی محرکات کے زیر اثر کام کیا جو کسی عضلے کے ساتھ ساتھ چلی آئی تھیں - گویا ہمارا مسافر بآسانی فرض کر سکتا تھا کہ ہر حرکت کی پیشرو طبعی علت موجود ہے جس کا سلسلہ ہم جہاں تک چاہیں پیچھے لے جا سکتے ہیں - لہذا یوم متارکہ پر اگر دو منٹ کی خاموشی کا پیش از وقت تعین بعینہ ممکن نہیں جیسے سورج گرہن کا تو محض اس دشواری کے باعث کہ اس موقع پر تین اجرام فلکی کی ایک خاص ہیئت پذیری کی بجائے ہمیں سابقہ پڑا تو

لاکھوں کڑوروں ذرات کی ایک مخصوص ہیئت پذیری ہے۔

میں خود بھی سمجھتا ہوں کہ آواز کے وقفے کے متعلق محض قوانین طبعی کی بنا پر پیشگوئی کرنا نا ممکن تھا۔ البتہ اگر ہمارے مسافر کو چند روز پہلے معلوم ہو جاتا کہ وہ کیا خیالات ہیں جو اس موقعہ پر لوگوں کے دلوں میں پیدا ہو رہے ہیں تو اس کا پیش از وقت تصور ممکن تھا۔ انسانی دماغ کے اجزائے طبیعی کے مطالعہ سے خواہ وہ کتنا بھی تفصیلی کیوں نہ ہوتا اسے پھر حال کوئی مدد نہیں ملتی اور میں سمجھتا ہوں کہ پچھلے دو برس میں افکار سائنس کے اندر جو تبدیلی رو نما ہو چکی ہے اس کے ما تحت میرا یہ خیال قدیم جبری نقطہ نظر کی نسبت کہیں زیادہ صحیح ہے۔ لیکن میں اس کے باوجود مسافر کا یہ دعویٰ مان لینے کے لئے تیار ہوں کہ اعمال انسانی کے متعلق بھی قانون طبعی کے ایک ذرا وسیع تر نظام کی رو سے پیشینگوئی کرنا ممکن ہے۔ پھر کیا ہم اپنے مسافر کو اس بات پر مطمئین واپس جانے دیں کہ یوم متارکہ کے مظہر کو اس نے تمام و کمال سمجھ لیا؟ یا اسے خوب معلوم ہے کہ دو منٹ کی خاموشی کیوں ہو گئی، کیونکہ یہ قدرتی نتیجہ تھا مساوات میکس ویل اور قوانین حفظ توانائی کی رو سے کئی ایک جواہر اور برقیوں کی حرکت کا جس کا قبل از وقت اندازہ ممکن تھا۔ اس میں اور اس کے بصری مماثل یعنی ۲ منٹ کی تاریکی میں کوئی فرق ہے تو صرف اتنا کہ یہ حادثہ نسبتاً زیادہ پیچیدہ تھا۔ لہذا جہاں تک حقیقت کا تعلق جواہر اور برقیوں سے ہے ہمارے مسافر نے اسے ٹھیک ٹھیک سمجھ لیا۔ البتہ اسے نہیں معلوم ہو سکا تو یہ کہ اس خاموشی کے کچھ معنی بھی ہیں۔

اکثر دیکھا جاتا ہے کہ کسی وار کو خالی دینے کا سب سے بہتر طریقہ یہ ہے کہ اسے روکا نہ جائے۔ بالفاظ دیگر خاموشی کی یہ توجیہ از روئے سائنس جتنی بھی مکمل ہوتی چلی جائے گی اتنی ہی باعتبار ایک واردے کے ہم اسے بے محل پائینگے۔ لہذا جب ہم یہ کہتے ہیں کہ خدا کا وجود حقیقی ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ ہم اس کا مقابلہ کسی ایسی حقیقت سے کر رہے ہیں جس کا تعلق جواہر اور برقیوں سے ہے۔ اگر خدا کا وجود اتنا ہی حقیقی ہے جتنی یوم متارکہ پر جنگ عظیم کی یاد تو ہمیں اس کو اپنے خیالات اور اپنی زندگی میں

جگہ دینے کے لئے مزید دلائل کی ضرورت نہیں رہتی ۔ اندریں صورت اگر کوئی سائنس دان ہم سے یہ کہتا کہ دوران تلاش و تحقیق میں وہ سچ مچ اشیا کی کنہ تک پہنچ گیا ہے اور اس پر مطمئین بھی ہے لیکن اس کے با وجود خدا کا جلوہ اسے کہیں نظر نہیں آیا تو ہمیں کیا پڑی ہے کہ اس پر تشویس و اضطراب کا اظہار کریں ۔

۷

در اصل ہم اس امر کا یقین چاہتے ہیں کہ روح کا عالم غیب کی طرف بڑھنا کسی سراب کا پیچھا کرنا نہیں ۔ ہمیں اس امر کی ضمانت مطلوب ہے کہ ہمارا ایمان، ہماری عبادت اور اس سے بڑھکر یہ کہ ہماری محبت جس کے سہارے ہم عالم روحانیات کی طرف بڑھتے ہیں رائگاں نہیں جائیگی ۔ ہمیں صرف یہ کہ دینا کافی نہیں کہ ان باتوں کا مان لینا ہمارے لئے اچھا ہے یا اگر ہم نے ان کو مان لیا تو ہم اچھے مردوزن بن جائینگے ۔ ہمیں ایسا مذہب درکار نہیں جو ہمارے فائدے کا نام لے کر ہمیں دھوکے میں مبتلا کر دے ۔ ہمیں ایک فیصلہ کن سوال در پیش ہے ۔ مگر اس سے پہلے کہ ہم اس کا جواب دیں ہمیں دیکھنا ہے کہ یہ سوال ہے کیا ۔

جہاں تک میں سمجھتا ہوں عام طور پر اس سوال کو جس طرح پوچھا جاتا ہے اس کا لب لباب یہ ہے کہ خدا کی ہستی کیا فی الواقعہ ہے ؟ یہ ایک ایسا سوال ہے جسے رد کرنا ناممکن ہے بجز اس کے کہ لفظوں کے الٹ پھیر سے کام لیا جائے ۔ لیکن میں اس کے باوجود اسے رد کرنے کی جرأت کرونگا، کیونکہ ایک تو اس سوال سے کئی ایک لا طائل بحثیں شروع ہو جاتی ہیں اور وہ بھی ضمنی طور پر ۔ ثانیاً مذہب کا تعلق جن واردات سے ہے ان سے اسے کوئی خاص تعلق نہیں ۔ آج کل کے سربر آوردہ سائنس دانوں میں سے نصف کا خیال ہے کہ ایتھر کی ہستی فی الواقعہ ہے اور نصف کا یہ کہ نہیں ۔ بایںہمہ دونوں فریق ایک ہی بات کے قائل ہیں ۔ اختلاف جو کچھ ہے لفظوں کا ۔ یوں بھی شاید سو میں سے ننانوے اشخاص ہی کو سنجیدگی سے اس امر کی جستجو ہو کہ ہستی کے معنی کیا ہیں، یا ان خصائص کی جن کی بنا پر کسی شے کو

صفت حقیقت سے متصف کیا جاتا ہے۔ میرے ایک ہم سبق، مرحوم ڈاکٹر میک ٹیگرٹ نے دو جلدوں میں ایک کتاب "ماہیت ہستی" میں تصنیف کی ہے جس سے ممکن ہے اس مسئلے پر کچھ روشنی پڑے گو ذاتی طور سے مجھے اس میں شبہ ہے۔ بعینہ خدا کی ہستی کے اقرار یا انکار کی حمایت میں الہیات اور مخالفین الہیات کی طرف سے جو دلائل پیش کئے جاتے ہیں ان کا تعلق بھی زیادہ تر ان مشکلات سے ہے جو میرے نزدیک اس وقت پیدا ہوتی ہیں جب ہم لفظ ہستی کو ایک عقیدہ بنا کر اسی پر بحث و مباحثہ شروع کر دیتے ہیں۔ لیکن یہ سب باتیں اس یقین و اذعان سے کس قدر دور ہیں جس کے ہم سب بھوکے ہیں۔ کیا ہم نے کبھی اپنے دوستوں کی ہستی میں شک کیا یا یہ بحث چھڑی کہ ان کا وجود ثابت ہے کہ نہیں۔ ہمارا ان سے تعلق ہی کچھ ایسا ہے کہ ہم ان فلسفیانہ دلائل کے باوجود بلکہ ان کو ٹھیک مان کر بھی اس بات پر خوب خوب ہنستے ہیں جس سے یہ عجیب و غریب نتیجہ مترتب ہوتا ہے کہ ان کا وجود ثابت نہیں۔ میری رائے ہے کہ ہم خدا سے اپنا رشتہ جوڑیں تو کچھ اسی قسم کے یقین کے ساتھ۔ یہ ہے تو خدا کی ہستی کا محکم سے محکم ثبوت بھی اس کا بدل نہیں ہو سکتا اور اس کے خلاف بڑی سے بڑی دلیل بھی باسانی رد کی جا سکتی ہے۔ لہٰذا اگر سوئے ادب نہ ہو تو میں یہ کہنے کی جرأت کروں کہ اس قسم کے عجیب و غریب نتائج پر جن کا مطلب یہ ہے کہ روح کا وجود ثابت ہے، نہ خدا کا، روح اور خدا بھی یا ہم مل کر خوب خوب ہنستے ہیں۔

یہی وجہ ہے کہ خدا کی ہستی کے اثبات یا ابطال میں جو عالمانہ دلائل عام طور سے پیش کی جاتی ہیں میں ان کو مطلق اہمیت نہیں دیتا۔ زیادہ سے زیادہ ان سے کچھ ثابت ہوتا ہے تو یہ کہ کوئی تخلیقی روح ہے جو عالم طبیعی کے اعمال و افعال میں سر گرم کار ہے یا یہ کہ اس قسم کا کوئی نتیجہ اخذ کرنا بعید از قیاس نہیں۔ لیکن ہمارے انسانی مطمح نظر کے لئے یہ سب نتائج لا حاصل ہیں کیونکہ اس طرح تو عالم فطرت کو بھی تشبیہ و تجسیم کا رنگ دینا ممکن نہیں۔ بر عکس اس کے ہمیں خدا کا تصور ایک ایسی قوت کے طور پر کرنا پڑے گا جو اگر چہ ہر کہیں جاری و ساری ہے لیکن جسے بعض وجوہ

کے پیش نظر قوائے طبعیہ میں شمار کرنا نامناسب ہو گا۔ مگر اس قسم کے وحدۃ الوجود سے ہمارے دل پر کوئی ایسا اثر مترتب نہیں ہوتا جو ان اثرات سے تو اساساً مختلف ہو جن کو عالم طبیعی کی بدولت تحریک ہوتی ہے۔ یعنی جلال کا وہی احساس جو لا انتہا عظیم اور تعجب کی وہی کیفیت جو لا انتہا صغیر کو دیکھ کر پیدا ہوتی ہے۔ وہی احساس عجز و تحیر جس کا تعلق ستاروں اور سحابوں میں غور و تفکر کی دنیا سے ہے۔ فرق ہے تو اتنا کہ اب قربان گاہ پر ایک نیا عنوان لکھا ہؤا نظر آئے گا۔ لیکن یاد رکھنا چاہئیے کہ مذہب کا دار و مدار اس بات پر نہیں کہ ''فطرت'' کے لفظ کو ''خدا'' سے بدل دیا جائے۔

لہذا ہمیں جس امر کا فیصلہ کرنا ہے یہ نہیں کہ ہم ایک بلند و بر تر خدا کی ہستی میں یقین رکھے ہیں بلکہ یہ کہ ہمیں اس کے انکشاف کا یقین ہے یا نہیں۔ میں یہاں اس انکشاف کی طرف اشارہ نہیں کروں گا جو آج سے ۱۹ سو برس پہلے ایک مخصوص زندگی میں ہؤا کیونکہ اس کا تعلق ہمارے احساس تاریخ سے بہت زیادہ گہرا ہے اور ہم اس کو اپنے مطمح نظر میں وہی جگہ دیتے ہیں جو سائنس کے متعلق اپنے احساسات کو۔ لہذا میں اپنے آپ کو صرف اس انکشاف تک محدود رکھوں گا جس کا تعلق اس بات سے ہے کہ نفس انسانی کے اندر بھی ایک خدائی روح کام کر رہی ہے۔

شاید یہ کہنا غلط نہ ہو گا کہ بحالت موجودہ افکار سائنس کی تبدیلیوں نے کئی ایک ایسی رکاوٹیں دور کر دی ہیں جو مذہب اور سائنس کے باہمی تصفیے میں حائل تھیں۔ لیکن ہمیں اس امر کو اس دوسری تجویز سے کہ مذہب کی بنیاد انکشافات سائنس پر رکھنی چاہئیے باحتیاط الگ کر لینا چاہئیے۔ ذاتی طور پر میں اس قسم کی کوششوں کا سختی سے مخالف ہوں کیونکہ مختصراً پوچھئیے تو معاملہ یوں ہے کہ جہاں تک علوم طبعیہ کے منہاجات سے عالم خارجی کی تحقیق و تفتیش کا تعلق ہے ہم کسی محسوس حقیقت تک پہنچنے کی بجائے علامات کے سایوں سے آگے نہیں بڑھتے۔ علامات کی تہ میں کیا ہے اس کا معلوم کرنا اس کے منہاجات کی حد وسعت سے باہر ہے۔ لہذا اس احساس کے ماتحت کہ علامات کے پیچھے ضرور کوئی نہ کوئی حقیقت موجود ہے۔

ہم پھر اس نقطے پر لوٹ آتے ہیں جس سے اس سفر کا آغاز ہؤا تھا یعنی شعور انسانی کی طرف۔ اس لئے کہ یہی وہ مقام ہے جہاں شاید کسی اور حقیقت کا پتہ چل سکے ۔ شعور انسانی میں ہمیں کچھ ایسی جنبشیں اور کچھ ایسے انکشافات (جھوٹ ہوں یا سچ) بھی ملتے ہیں جو ان جنبشوں اور ان انکشافات سے قطعاً مختلف ہیں جن کا تعلق علامات کی دنیا سے ہے ۔ لہذا سوال یہ ہے کہ ان جنبشوں اور ان انکشافات کے بھی کیا ہمارے لئے کچھ معنی ہیں ؟ یہ الگ بات ہے کہ اس سوال کا جواب ہم اپنے یقین ہی کی بنا پر دے سکتے ہیں کیونکہ یہاں استدلال سے کام لینا عبث ہوگا ۔ استدلال مقدمات سے نتائج کی طرف بڑھتا ہے ، مقدمات کے بغیر اس کی ابتدا ہی نہیں ہو سکتی ۔ لہذا عالم مشہود اور عالم غیب دونوں کے متعلق ہمیں اپنے سلسلۂ استدلال کے لئے کچھ مقدمات ملینگے تو نفس کے علم بالذات میں ۔ مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ نفس کے ہر واہمے اور ہر خیال کو ایک نا قابل انکار انکشاف کی حیثیت دے دی جائے ۔ ہم تسلیم کرتے ہیں اور یہ ایک ایسی بات ہے جسے تسلیم کر لینا چاہئے کہ ہمیں قدروں کی ایک اندرونی حس ودیعت ہو چکی ہے اور وہ اس معاملے میں کہ ہم اعتنا کریں تو کس اور نہیں کریں تو کس چیز سے ہماری رہنمائی کرتی ہے ۔ بغیر اس کے تو عالم طبیعی کا جائزہ لینا بھی نا ممکن ہو جائے گا کیونکہ شعور کے تیقنات کا فیصلہ شعور ہی کر سکتا ہے گویا ''یہاں اس کی اپنی روشنی کے علاوہ اور کوئی روشنی ہی نہیں جو اسے خود اس کی ذات پر منکشف کر سکے'' ۔

کہا جا سکتا ہے کہ عالم مشہود کے مطالعہ کی ابتدا ہمارے اس ارادے سے ہوئی ہے کہ ہم اپنی آنکھوں سے کام لیں ۔ لیکن اس مطالعے کی ابتدا ہی میں ہمارا سابقہ ایک ایسی چیز سے پڑتا ہے جس کو صرف ایمان سے تعبیر کرنا ممکن ہے ۔ یعنی ہمارا یہ اعتقاد کہ ہماری آنکھیں جو کچھ دیکھتی ہیں خالی از معنی نہیں اور میں سمجھتا ہوں بعینہ یہ کہنا بھی غلط نہ ہوگا کہ کچھ ایسا ہی اعتقاد ہے جس کے ماتحت ارباب مذہب شعور کی ایک دوسری استعداد کا اعتراف کرتے اور اس دنیا کی جھلک میں کچھ معنی دیکھتے ہیں جس کا انکشاف زمان و مکان سے ماورا ہے ۔ بالفاظ دیگر ہمارا آغاز سفر تو

ایک سا ہے ۔ فرق یہ ہے کہ شعور کے ان دونوں راستوں پر چلتے ہوئے جن منہاجات سے کام لیا جاتا ہے وہ ایک دوسرے سے کلیتاً مختلف ہیں ۔ یہی وجہ ہے کہ یہاں پہنچ کر سائنس کی طرف سے ایک ایسی تنقید کا سامنا کرنا پڑتا ہے جو بڑی حد تک حق بجانب نظر آتی ہے ۔ عالم غیب کے متعلق جس علم کا دعویٰ کیا جاتا ہے اس کی مذمت محض اس بنا پر تو ٹھیک نہیں کہ اس میں استخراج و استنباط کے ان راستوں پر قدم رکھنا ناممکن ہے جن کو سائنس نے عالم شہود کے لئے موزوں قرار دیا ہے ۔ لیکن ان دونوں قسم کی معلومات کا باہم مقابلہ آخر ناگزیر ہے اور میں سمجھتا ہوں کہ مقابلے کی یہ دعوت ارباب سائنس ہی کی طرف سے نہیں دی جاتی ۔ لہذا سوال پیدا ہوتا ہے کہ ٹھیک ٹھیک اور ان الفاظ کے بغیر جو یوں تو بڑے موثر لیکن سر تا سر غیر قطعی ہوتے ہیں بیان کیا جائے تو کیا عالم غیب کے متعلق ہماری معلومات کا نقشہ علیٰ ہذا اس سے طریق اتصال کی کیا وہی صورت ہے جو عالم طبیعی کے بارے میں سائنس (خواہ ناقص ہی سہی) اور اس سے عمل و تعامل کی؟ لہذا سائنس کا کوئی طالب علم اگر ان معلومات کا شمار بھی خود اپنے مضمون کے مبہم اور غیر متحقق قیاسات میں کرے جن پر ناک بھوں چڑھانا وہ اپنا فرض سمجھتا ہے تو ہمیں اس پر تعجب نہیں ہونا چاہیئے ۔ ممکن ہے میں اس مقابلے کو ناسازگار ٹھہراتے ہوئے ان ترقیات سے ناانصافی کر رہا ہوں جو علمائے الہیات اور فلاسفہ نے باقاعدہ غور و فکر کے ماتحت اس میدان میں کی ہیں ۔ لیکن بہتر ہوگا کہ ان کی حمایت کا فریضہ میری بجائے زیادہ بہتر ہاتھوں سے ادا ہو ۔

ذاتی طور پر اگرچہ میں اس امر کے حق میں ہوں کہ الہیات کی تنقید کا سلسلہ جاری رہنا چاہئے لیکن میں نہیں چاہتا تو یہ کہ اس میں انتہا پسندی سے کام لیا جائے ۔ میں نے اس خطبے میں سائنس کو عام طور پر علوم طبیعہ کا مرادف قرار دیا ہے اور اس کی وجہ محض یہ نہیں کہ مجھے کچھ کہنے کا حق پہنچتا تھا تو صرف اسی ایک پہلو سے، بلکہ اس لئے بھی کہ اب اس امر کو عام طور پر تسلیم کر لیا گیا ہے کہ علوم طبیعہ ہی میں ہم مثبت علم کے اس نظام سے قریب تر پہنچ جاتے ہیں جو ہر علم کا نصب العین ہے، گو بعض علوم ابھی اس

نصب‌العین میں بہت پیچھے ہیں - یہی وجہ ہے کہ جو طبیعات داں الٰہیات کی غیر قطعیت اور بے ربطی کو دیکھتے ہوئے طعن و تشنیع کی زبان کھولتا ہے حیاتیات اور نفسیات کے نظریوں پر بھی شاید ویسی ھی درشتی سے تنقید کرے گا، اس لئے کہ یہ علوم اس کے معیار قطعیت پر پورے نہیں اترتے - لیکن دوسری جانب اس سے بھی ایک برتر ہستی موجود ہے، ہمارا مطلب ہے خالص ریاضی داں سے جو سمجھتا ہے کہ طبیعات کے منہاجات استخراج کی کوئی خاص قدر و قیمت نہیں اور جو اس بات پر اظہار نا پسندیدگی کئے بغیر نہیں رہ سکتا کہ علوم طبیعہ میں جس بات کو حجت سمجھ کر قبول کر لیا جاتا ہے بجائے خود کیسی پھس پھسی اور ڈھیلی ڈھالی ہوتی ہے - بایں ھمہ علم و حکمت کا قدم ہر شاخ میں آگے ھی بڑھ رہا ہے اور ہم مجبور ہیں کہ جہاں کہیں کوئی نیا راستہ نظر آئے اس میں تلاش و تجسس کے لئے وھی منہاج اختیار کریں جو اس مخصوص راستے کے لئے تجویز کیا جا سکتا ہے - لیکن جس میں ہم اپنے اکتشافات کو ضرورت سے زیادہ اہمیت بھی نہیں دیا کرتے گو ہم اتنا ضرور سمجھتے ہیں کہ ذہن کی ان سرگرمیوں میں ہم اپنے ھی نور فطرت کا اتباع کر رہے ہیں -

۸

میں نے کہا تھا عالم مرئی کے متعلق ہمارے علم کی ابتدا اس ارادے سے ہوتی ہے کہ ہم اپنی آنکھیں استعمال کریں - لیکن اس کا یہ کہاں مطلب ہے کہ آنکھ کا اصل استعمال صرف سائنس کی ترقی کے لئے ہے - اگر اندھوں کی ایک جماعت میں کسی کو اچانک بینائی کی نعمت مل جائے تو اس کی زبان سے جو باتیں نکلیں گی ان میں سے بیشتر کو سائنس سے کوئی تعلق نہیں ہوگا - کیا آپ کا خیال ہے وہ اپنے ہمسایوں سے اس نئے انکشاف کی قدر و قیمت کا اظہار ہمارے طبیعی ”حقائق“ کا نام لے لے کر کرے گا - سائنس کا فتویٰ تو یہ ہے کہ ہم سے باہر جو دنیا واقع ہے اس میں رنگوں (سرخ، سبز، نیلے) کا اختلاف صرف برق مقناطیسی طول موج کا اختلاف ہے - لیکن ذرا رنگ اندھوں کا خیال رکھتے ہوئے اندازہ کیجئے کہ ان امواج سے

ہمارے حواس پر جو اثرات مترتب ہوتے ہیں ان کی حیثیت کس قدر داخلی ہے - لہذا جس شخص پر حس بصارت کا انکساف ہو چکا ہے اس کے لئے معنی خیز امر یہ نہیں کہ طول موج کی حقیقت کیا ہے بلکہ وہ تحیر زا عمل جو ذہن کی حیات آفریں قوت کے ماتحت رونما ہوتا ہے اور جس سے یہ امواج جہان رنگ میں منتقل ہو جاتی ہیں - لہذا جب روح کی آنکھ عالم غیب کا مشاہدہ کرتی ہے تو اس کے جو معنی ہو سکتے ہیں مجھے ان پر زور دینے کی ضرورت نہیں - مجھے صرف یہ کہنا ہے کہ اس کا اظہار علم و حکمت یا ایک وعظ کے ذریعے تو ہو نہیں سکتا - بات یہ ہے کہ عالم غیب ہو یا عالم شہود دونوں میں قیاس آرائی کے مواقع یکساں ہیں ، گو صحیح طرز عمل یہی ہے کہ ہم اپنے شعور سے ماورا جہان غیب کے متعلق جو نتائج قائم کرتے ہیں ان کی ترتیب و تنظیم علیٰ ھذا تنقید میں حتی‌الوسع باقاعدگی سے کام لیتے رہیں - اس انکشاف کا مجرد قالب کچھ بھی ہو جہاں اس میں اور شعور میں کوئی رابطہ قائم ہوا اس کے معنی یک قلم بدل جائیں گے ، بعینہ جیسے علمی حقائق کا خالی خولی قالب رنگ اور نشاط اور شے کے اس ماحول میں بدل جاتا ہے جس سے ہمیں ہر روز سابقہ پڑتا ہے -

میں سمجھتا ہوں اگر یہاں دو چار لفظ اس مسئلے کے بارے میں بھی کہ دئے جائیں کہ خدا کا تصور بطور شخص کے کرنا چاہئے یا نہیں تو غیر مناسب نہ ہوگا - میں دیکھتا ہوں کہ اس اصطلاح سے ہر سنجیدہ طبیعت انسان جو غور و فکر کا عادی ہے خوف کھاتا ہے کیونکہ بہت ممکن ہے اس کے معنی یہ لئے جائیں کہ خدا بھی آسمانوں میں کہیں ایک تخت پر متمکن ہے جیسا کہ ازمنۂ متوسط کے مصور ظاہر کیا کرتے تھے - لہذا آج کل رحجان یہ ہے کہ ہم اس کی بجائے ''قوت مطلقہ'' بلکہ 'بعد چہارم' ایسی اصطلاحیں استعمال کریں جن سے مقصود اگر بعض ایسے لفظوں کا انتخاب ہے جو بڑی حد تک مبہم ہوں تو خیر ورنہ اہل سائنس کے لئے تو یہ اصطلاحیں کچھ بہت زیادہ موزوں نہیں کیونکہ ان کی لغت میں ''قوت'' اور ''بعد'' کے معنی قطعی بھی ہیں اور معین بھی - دوسری جانب باعتبار نفسیات لفظ شخص کا مفہوم جیسا کہ عام طور پر اسے استعمال کیا جاتا ہے خاصا مبہم ہے - لیکن ان لفظی بحثوں سے قطع نظر کر لیجئے تب بھی میں اس رد عمل کو

حق بجانب نہیں سمجھتا جو اس خیال کے پیچھے کام کر رہا ہے۔ کیونکہ میرے نزدیک عالم غیب کی ماہیت ہی کچھ ایسی ہے کہ اس پر شخصیت کا تصور چھایا ہوا ہے۔ قوت، توانائی اور بعد ایسی اصطلاحوں کا تعلق علامات کی دنیا سے ہے اور یہ تصورات ہیں جن کی بنا پر ہم نے طبیعات کی خارجی دنیا تیار کی ہے۔ لہذا سوال پیدا ہوتا ہے کہ ہمارے پاس کیا ان کے علاوہ کچھ اور تصورات بھی موجود ہیں؟ طبیعی منہاجات سے جہاں تک کام لیا جا سکتا تھا لینے کے بعد ہم اپنے شعور کے اندرونی سے اندرونی گوشوں کی طرف پلٹ گئے، یا دوسرے لفظوں میں یہ کہئیے کہ اس کی آواز کی طرف جو ہماری شخصیت کا اعلان کرتی ہے اور جس کی بدولت ہم نے ایک نیا مطمح نظر قائم کیا۔ یہ مطمح نظر مجبور کرتا ہے کہ عالم غیب کی تعبیر بھی ہم ان علامات سے کریں جن کا تعلق ہماری اپنی شخصیت سے ہے۔ بعینہ جیسے سائنس کی دنیا ان علامات سے تیار ہوئی جو ہم نے اہل ریاضی سے حاصل کیں۔ اندریں صورت اگر ان معنوں کا اظہار جو روحانیات کی دنیا میں ہم اپنے لئے پاتے ہیں ایک شخصی رابطے کی شکل میں کیا جائے تو کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ ہم اس دنیا میں جس راستے سے قدم رکھتے ہیں وہ شعور کے ان پہلوؤں سے وابستہ ہے جن میں شخصیت ہی شخصیت مرکوز نظر آتی ہے۔

در اصل ہمارے سیدھے سادھے اور بے ساختہ تاثرات جن باتوں کے مقتضی ہیں ان میں اور عالم روحانیت کے اس تجربے میں جو سائنس کے نقطۂ نظر سے کیا جاتا ہے کچھ اس طرح توافق پیدا کرنا کہ ایک سے دوسرے کو نقصان نہ پہنچے ذرا مشکل سی بات ہے۔ لیکن میں سمجھتا ہوں یہاں بھی اس عام عقل سے کام لینا ممکن ہے جسے ہم زندگی کے روز مرہ امور میں استعمال کرتے ہیں۔ سائنس کو ہماری روز مرہ زندگی میں بڑا دخل ہے اور باوجودیکہ اس سے غفلت اور بے اعتنائی کی روش عام ہے سائنس کی یہ خواہش ہرگز نہیں کہ زندگی کے اس مطمح نظر کو نیست و نابود کر دے جس سے ہم مانوس ہیں۔ اس کی خواہش یہ ہے کہ اس مطمح نظر کا ضمیمہ بن کر رہے۔ مثال کے طور پر حیات کیمیا کا ماہر بتائے گا کہ لحمی اور نشاستے دار اجزا سے مناسب خوراک کس طرح تیار کی جا سکتی ہے اور ہم اس سے

فائدہ بھی اٹھا سکتے ہیں ۔ لیکن اگر کھانے پینے کی ہر چیز کو اسی نقطہ نظر سے دیکھنا شروع کر دیا جائے کہ اس کی غذائی قدریں کیا ہیں تا کہ معلوم ہو سکے وہ حراروں کی ایک مخصوص مقدار کو کہاں تک جذب کر سکتی ہے تو ظاہر ہے یہ بڑی نا معقول بات ہوگی اور اس سے بھی زیادہ لغو یہ کہ ہم میں سے کوئی شخص محض اس بنا پر کھانے پینے سے انکار کر دے کہ حیات کیمیائین کے نظریوں کی صحت ابھی مشکوک ہے ۔ لہذا اگر کوئی شخص بتا سکتا ہے کہ ہماری روحانی پرورش کے لئے صحیح قسم کی حیاتین موجود ہیں یا نہیں تو یہ نہایت اچھی بات ہوگی ۔ لیکن ہماری تعلیمات اور ہمارے اجتماعات کا عام مقصد تو یہی ہے کہ ہم اپنی روحانی اشتہا میں اضافہ کریں، یہ نہیں کہ اس کی تحقیق و تفتیش کا کام لے بیٹھیں ۔

یہی وجہ ہے کہ ہمارے روایات پسند اور جدید الخیال طبقے میں مذہب کے متعلق جس قسم کا نزاع عام طور پر جاری رہتا ہے اس کا سلسلہ روز مرہ کے واقعات تک پھیل جائے تو عجیب و غریب نتائج مترتب ہوں گے ۔ ہو سکتا ہے اس سے اخباروں کے بہرۂ مراسلات میں کچھ اس قسم کی بحث ہونے لگے جس کا آغاز فرض کیجئے کسی شخص کے سانحۂ ارتحال کی اطلاع سے ہوتا ہے کیونکہ اس میں یہ بھی مذکور تھا کہ مرحوم کو اپنے دیہاتی مسکن کی پرسکون فضا میں غروب آفتاب کا منظر دیکھتے رہنے کا بڑا شوق تھا ۔ اس پر زید اظہار افسوس کرتا ہوا یوں قلم اٹھاتا ہے کہ ہماری نئی پود میں کتنے نوجوان ہیں جنہوں نے اس ترقی پسند دور میں غروب آفتاب کا مشاہدہ کیا ہے ۔ یہ غالباً نتیجہ ہے کاپرنی کس کی تعلیمات کے مضر اثرات کا جو اس بات کا قائل تھا کہ آفتاب ساکن ہے ۔ بکر اس پر برافروختہ ہو جاتا اور لکھتا ہے کہ اب تو ہر ذی فہم انسان نے کاپرنی کس کے اصول کو صحیح تسلیم کر لیا ہے ۔ لیکن عمرو کہتا ہے کہ اس نے خود اپنی آنکھوں سے بارہا آفتاب کو غروب ہوتے دیکھا ہے ۔ لہذا ظاہر ہے کاپرنی کس کا خیال سرے سے غلط تھا ۔ خالد کہتا ہے اس امر کی تصریح پھر سے ہو جانی چاہئے کہ غروب آفتاب کا کس قدر حصہ علوم جدیدہ کے ہاتھوں بچ رہا ہے تا کہ ہم اس سے حق و صداقت کی خلاف ورزی کئے بغیر لطف اندوز ہو سکیں ۔ (ا) (میرے اپنے نام کا پہلا حرف اور

اس لئے شاید خالی از معنی نہیں) مصالحت پسندی کی غلط کوشش میں اتنا کہ بیٹھتا ہے کہ جدید سے جدید علمی نظریے کی رو سے افلاک کا زمین یا زمین کا افلاک کے گرد حرکت کرنا ایک سی بات ہے۔ لہذا (اپنی اپنی جگہ پر) دونوں فریق حق بجانب ہیں۔ (ب) کہتا ہے اس سے زیادہ خطرناک سوفسطہ اور کیا ہو سکتا ہے کہ صداقت اور عدم صداقت میں کوئی فرق ہی باقی نہ رہے۔ (ج) کی رائے میں اب ہمیں بلا تامل مان لینا چاہئے کہ افلاک کی گردش ایک افسانہ تھی، یہ الگ بات ہے کہ افسانوں سے آج بھی کوئی نہ کوئی سبق حاصل کرنا ممکن ہے۔ (د) المجسطی کی کسی مغلق عبارت کا حوالہ دیتے ہوئے لکھتا ہے قدما کا فلسفہ بھی تو کوپرنی کس کے خلاف نہیں تھا اور اس طرح یہ سلسلہ جاری رہتا چلا جاتا ہے جس سے متاثر ہو کر ایک سیدھا سادہ انسان کچھ یوں محسوس کرنے لگتا ہے کہ اس کی زندگی بے چینی، بے اعتمادی اور اختلاف و نزاع کے ایک عجیب پریشان کن دور میں گذر رہی ہے۔ حالانکہ وہ ذرا سی بات جس کو سب بھول گئے صرف یہ تھی کہ مرحوم کو ہر شام جس چیز کی جستجو رہا کرتی تھی کوئی اصول یا عقیدہ نہیں تھا بلکہ محض ایک واردہ۔

۹

مجلس کے ابتدائی ایام میں ہم ان حضرات کے بالخصوص مرہون منت رہے ہیں جو اپنے آپ کو 'اھل طلب' کہا کرتے تھے۔ وہ اس مجلس میں جوق در جوق شریک ہوئے اور 'کئیبکریت' کی اشاعت میں نمایاں حصہ لیا۔ سائنس مزاج طبائع کے لئے اس نام میں بڑی کشش ہے جو اگرچہ مدت ہوئی مٹ چکا لیکن میں سمجھتا ہوں کہ ہمارے ایمان و یقین میں اب بھی تلاش و تجسس ہی کی روح کام کر رہی ہے اور یہی وجہ ہے کہ اس کا اظہار کسی با قاعدہ عقیدے کی شکل میں نہیں ہوتا۔ تجسس پہ زور دیجئے گا تو شاید اس کے مستلزم یعنی تحصیل کو کچھ نہ کچھ نقصان ضرور پہنچے لیکن میں اس خطرے کو بھی برداشت کرنے کے لئے تیار ہوں اس لئے کہ تحصیل کی آواز ذرا اونچی اور آپ اپنی اہمیت کا اعلان کرتی ہے۔ وہ قطعی بھی ہے اور حتمی بھی یعنی ایک ایسی جنز جو گرفت میں آسکے اور جس کی ہم سب کو ضرورت

ہے یا کم از کم سمجھا جاتا ہے کہ ہے۔ لیکن ان سب باتوں کے باوجود تحصیل کس قدر عارضی ثابت ہوتی ہے۔ آج کی پود نے جو حاصل کیا کل کی پود کے کام نہیں آئے گا۔ لہذا تحصیل کی آب و تاب میں جلد ہی فرق آ جاتا ہے۔ الا یہ کہ تلاش و تجسس کی ایک ہر لحظہ تازہ روح اسے محفوظ رکھے۔ کچھ ایسا ہی حال سائنس کا ہے۔ کس قدر آسان ہے ایک عام فہم تقریر میں اس کی تحصیلات کا حال بتلانا، ان نئے نئے اکتشافات کا ذکر کرنا جن کی آیندہ پچاس برس میں تردید یا ترمیم ہوتی رہے گی یا جن کے بدلے اور نظریے وضع ہو جائیں گے۔ لیکن کس قدر مشکل ہے طلب و تجسس کی علمی روح کا اظہار جو ترقی کے پیچ در پیچ اور کٹھن راستوں پر چلتے ہوئے حق کی طرف بڑھتی اور اپنے مقصد میں کامیاب ہوتی ہے۔ جب تک ہم طلب و تجسس کو پیش پیش نہیں رکھینگے سائنس ہی کی صحیح روح کو سمجھ سکینگے، نہ مذہب کی۔

یوں بھی اہل سائنس کے مطمح نظر کو اس مطمح نظر سے قریب تر لانے میں جس کو مذہب کا مقصود و منتہا ٹھہرایا جاتا ہے سب سے بڑی رکاوٹ عقائد ہی کی طرف سے پیش آتی ہے۔ میں تسلیم کرتا ہوں کہ کسی مذہبی جماعت کے اعمال محض اس بات کو دیکھتے ہوئے منضبط نہیں کئے جا سکتے کہ اس کے سائنس مزاج ارکان کا مفاد کیا ہے۔ لہذا میں اس حد تک تو آگے نہیں بڑھ سکتا جہاں یہ کہنے کی نوبت آئے کہ عقائد کا کوئی جواز ہی ممکن نہیں۔ لیکن میں اتنا ضرور سمجھتا ہوں کہ 'کیمبرج' نے عقائد کو خیرباد کہ کر اہل سائنس کی طرف گویا دوستی کا ہاتھ بڑھایا ہے۔ کیونکہ سائنس کو صرف انہیں عقائد پر اعتراض نہیں جو محض خالی خولی الفاظ کا ایک پردہ ہیں یعنی چند ایسی باتیں جن کو مدت ہوئی لوگ ترک کر چکے یا جن کو زندگی میں کوئی دخل نہیں۔ برعکس اس کے طلب و تجسس کی روح جو راز ہے زندگی کا اس بات پر قناعت ہی نہیں کر سکتی کہ کسی مخصوص عقیدے کو اپنی منزل مقصود قرار دے۔ فرض کیجئے کسی علمی درس گاہ میں یہ قاعدہ ہوتا کہ اس کے طلبا نیوٹن کے قوانین حرکت، میکس ویل کی مساوات اور نور کے برق مقناطیسی نظریے سے شب و روز اپنی عقیدت کا اظہار کرتے رہیں تو ہمیں اس سے کس

قدر دکھ پہنچتا ، خواہ ان میں کوئی ایسا نظریہ بھی شامل ہوتا جو ہمیں خاص طور سے پسند تھا ۔ پھر اگر نظریوں کی اس فہرست کو ہر دس بیس سال کے بعد جدید ترین معلومات کے مطابق کر لیا جاتا تب بھی ہم اس پر اظہار افسوس کئے بغیر نہ رہ سکتے ۔ ہم کہتے ان نتائج کے متعلق طلبا کو یہ سبق دینا کہ شب و روز ان سے اپنی عقیدت کا اظہار کرتے رہیں اور سمجھ لیں کہ ان کا ورد کرتے رہنا بہر حال ضروری ہے گویا ان کو اس حقیقت سے بے خبر رکھنا ہے کہ سائنس کے نقطۂ نظر سے تعلیم و تربیت کا منشا کیا ہے ۔ میں تسلیم کرتا ہوں کہ ممکن ہے سائنس اپنے نصب العین پر پورا نہ اترے گو میرے نزدیک اس امر کا کوئی امکان نہیں کہ یہ خطرہ کوئی انتہائی صورت اختیار کر لے ۔ بایں ہمہ یہ مسلم ہے کہ سائنس بالخصوص عام سائنس مذہب کے اصول و معتقدات کے برعکس اپنی جگہ پر مضبوطی سے قائم ہے ۔ لہذا غیر مناسب نہ ہو گا اگر میں اس عبارت کے ایک حصے سے فائدہ اٹھاؤں جس کو ۱۶۵۶ میں مجلس احباب کے ہدایات نامے سے پہلے تمہیداً بڑھا دیا گیا تھا تا کہ معلوم ہو جائے سائنس کے متعلق ہمارا موقف کیا ہے :—

”ہم ان باتوں کو آپ کے سامنے پیش کر رہے ہیں تو کسی قاعدے یا رسم کی حیثیت سے نہیں جس کی پابندی ہر شخص پر لازم ہے ۔ بلکہ اس غرض سے کہ ہم سب اس روشنی سے جس کا تھوڑا بہت حصہ ہم سب کو ملا ہے، جو پاک ہے، مقدس ہے ، ہدایت حاصل کرتے رہیں اور اس میں چلیں اور اس کی پیروی کرتے ہوئے ان باتوں پر سچ مچ ویسے ہی عمل کریں جیسا کہ فی الحقیقت ان کی روح کا تقاضا ہے ، نہ کہ محض ظاہری الفاظ میں ۔ اس لئے کہ لفظ موت ہیں اور روح زندگی۔“

بایں ہمہ عقائد کو رد کر دینے کا یہ مطلب نہیں کہ ہم کسی زندہ اعتقاد سے محروم ہیں ۔ سائنس کی دنیا عقائد سے خالی ہے مگر آپ یہ نہیں کہہ سکتے کہ سائنسدان اپنے اعتقادات میں کچے ہیں ۔ ہمارا اعتقاد یہ تو نہیں کہ علم و حکمت کا وہ سارا ذخیرہ جو کائنات کے متعلق فراہم ہو چکا ہے اور جس کو ہم دل سے صحیح مانتے ہیں لفظ بلفظ باقی رہ جائے گا ۔ بلکہ یہ کہ ہم فی الحقیقت صحیح راستے پر

گامزن ھیں۔ لہذا اگر ہمارے نام نہاد حقائق کی نوعیت ھی کچھ ایسی ھے
جسے بدلتے ہوئے سایوں کی تب بھی یہ سایے اس نور کے ھیں جس کا
تعلق ایک مستقل ارر غیر متزلزل صداقت سے ھے۔ بعینہ مذھب میں
بھی ھمیں ان قطعی اور حتمی عقائد پر کچھ انقباض سا ہونے لگتا ھے
جن کی رو سے یہ مسئلہ گویا ھمیشہ کے لئے طے ھے کہ روحانیات کی
دنیا کس طرح اپنا کام کر رھی ھے۔ البتہ ھم انحراف نہیں کر سکتے
تو اس روشنی سے جس سے کچھ نہ کچھ بہرہ ھم سب کو ملا ھے اور
جو عالم غیب کی طرف ہماری رہنمائی کرتی ھے۔

حاصل کلام یہ کہ جس کسی نے اپنے ضمیر کی آواز پر جادۂ
طلب و تجسس میں قدم رکھا ھے مذھب کو شک و شبے کی نظر سے
نہیں دیکھے گا، نہ بار بار اس کے متعلق اپنے آپ سے سوالات کرے گا۔
ھمیں چاھئے یقین اور اس کے زعم میں فرق کرتے رھیں۔

استدراک

ایک لحاظ سے دیکھا جائے تو زندگی عبارت ہے شعور سے اور شعور کا ایک پہلو ہے علم، یعنی حقیقت کے فہم، اس کی تہ اور کنہ تک پہنچنے کی وہ کوشش جس میں ہم اپنے حواس، قوائے عقل و فکر، تجربات اور مشاہدات سے کام لیتے ہوئے بالارادہ آگے بڑھتے ہیں۔ لہذا ایک رنگ میں فلسفہ کا مسئلہ (جسے تمام حقیقت کی جستجو ہے) علم کا مسئلہ ہے اور یہی وجہ ہے کہ فکر انسانی کی تاریخ میں یہ سوال ایک بار نہیں، بار بار اٹھایا گیا اور آئندہ بھی اٹھایا جائے گا کہ علم کیا ہے، اس کے منہاجات اور وسائل کیا، ہم کہاں تک اس پر اعتماد رکھ سکتے ہیں اور کہاں تک کہ سکتے ہیں ہم نے حقیقت کو پا لیا؟ لیکن یہ سوال اس وقت پیدا ہوتا ہے جب نفس علم سے بحث ہو، حصول علم کے دوران یا بہ الفاظ دیگر علوم کو اس سوال سے کوئی تعلق ہے، نہ تعلق پیدا کرنے کی ضرورت کیونکہ علم کا وجود اپنی جگہ پر مسلم ہے۔ یوں بھی ہم کوئی بحث چھیڑتے ہیں تو جب ہی کہ اس کا موضوع فی‌الواقعہ موجود ہو۔ اب یہ امر کہ علم کا وجود ہے، اس کے ایک نہیں متعدد ذرائع ہیں ہر کسی کو تسلیم ہے، علیٰ ھذا یہ کہ علوم بھی متعدد ہیں اور اپنے اپنے طور پر حقیقت کے مختلف پہلوؤں کا مطالعہ کر رہے ہیں۔ بایں ہمہ جب ہم ان کے حاصل پر نظر رکھتے اور یہ دیکھتے ہیں کہ علم — بحیثیت علم — کہاں تک اس نصب‌العین پر پورا اترا جو اس کے سامنے ہے، ہم اس طلب و جستجو میں جس کا سلسلہ ہنوز جاری ہے کہاں تک حقیقت کے — کماحقہ — قریب پہنچ گئے ہیں تو جیسا کہ 'علمیات' کا تقاضا ہے ہمارا ذہن بے اختیار نفس علم کی طرف منتقل ہو جاتا ہے اور ہم چاہتے ہیں اس بنیادی سوال کا کہ علم کیا ہے، کیوں کر ممکن اور کہاں تک صحیح ہے کوئی تسلی بخش جواب مل جائے۔ چنانچہ اس کوشش میں کبھی تو ہم علم کی اس مقدار کا جائزہ لیتے ہیں جو بہ لحاظ منصب یعنی بلحاظ ادراک حقیقت آخر آخر متعین کی جا سکتی ہے اور کبھی بمقابلۂ حقیقت اس کی

قدر و قیمت کا ۔ پھر یہ سوال اگرچہ رسماً فلسفہ سے متعلق اور سائنس کے حدود سے خارج ہے لیکن اس حد تک فطری اور قدرتاً ناگزیر کہ غیر فلسفی اور سائنس‌دان بھی اس سے پہلوتھی نہیں کر سکتے، نظری طور پر نہ عملاً ، بلکہ دانستہ یا نادانستہ اس بارے میں کوئی نہ کوئی رائے قائم کرنے پر مجبور ہیں ۔ لہذا جب اڈنگٹن کی طرح کوئی بالغ نظر سائنس‌دان اپنے موضوع پر غور کرتے ہوئے یا کسی دوسرے تقاضے کے پیش نظر بحیثیت ایک نظام معلومات سائنس کا جائزہ لیتا ہے تو اس کا انداز بحث لازماً 'علمیاتی' ہو جاتا ہے، جیسا کہ اڈنگٹن کا ہے ۔ وہ دیکھتا ہے کہ ادراک حقیقت کا سوال ہو یا مطلقاً علم کا دونوں پہلوؤں سے سائنس کی حیثیت ایک جز کی ہے اور اس لئے ایک صورت میں اگر اس کے لئے ضروری ہے کہ اپنی قدر و قیمت کا اندازہ اس کل کے پیش نظر کرے جس کا وہ ایک جز ہے تو بصورت دیگر یعنی باعتبار نوعیت اس کے لئے خود اپنی تنقید ناگزیر ہو جاتی ہے اور ظاہر ہے کہ یہ دوسری بات ویسی ہی اہم ہے جیسی کہ پہلی — بلکہ شاید زیادہ ۔

یہاں موقعہ نہیں کہ ان نہایت درجہ طویل اور بعض صورتوں میں الجھی ہوئی بحثوں کی طرف سرسری سا اشارا بھی کیا جا سکے جو فلسفہ میں اس پہلو سے قرن ہا قرن تک جاری رہیں اور جاری رہیں گی ۔ مختصراً یہ کہ فلسفہ کا ایک مرحلہ وہ تھا جب اس پر 'عقلیت' کا غلبہ تھا اور یہ خیال یقین و اذعان کی حد تک پہنچ گیا تھا کہ عقل اور صرف عقل ہی علم کا معیار اور اس کا سرچشمہ ہے ۔ لہذا ازروئے علم وہی نتائج معتبر ہیں جن کی بنیاد عقل پر ہو ۔ مگر پھر جب 'حسیت' کا دور دورہ شروع ہوا اور ادراک بالحواس نے گویا علم کی اجارہ داری حاصل کرلی تو رفتہ رفتہ یہ رائے قائم ہوئی کہ علم کی صحت اور عدم صحت کا انحصار حواس اور صرف حواس پر ہے ۔ یہ فلسفہ کا دوسرا مرحلہ تھا ۔ اس کے تیسرے مرحلے کی ابتدا دور تنقید سے ہوئی جس میں 'عقلیت' کا طلسم ہمیشہ کے لئے ٹوٹ گیا اور 'حسیت' کو بھی اپنے موقف پر نظرثانی کرنا پڑی ۔ کانٹ کی 'تنقید عقل محض' اس دور کا معراج کمال ہے ۔

سائنس کے نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو فلسفہ کے مرحلۂ دوم سے اسے خاص تعلق ہے اور اس پر بھی قطعیت وحتمیت بلکہ جزم و ادعا کا

وہ دور گذر چکا ہے جسے گویا فلسفہ کے مرحلہ اول یعنی 'عقلیت' کا مماثل ٹھہرانا چاہئے - لیکن پھر فلسفہ ہی کی طرح سائنس کے اندرونی تقاضے اسے تنقید کے مرحلے پر لے آئے جیسا کہ طبعیات حاضرہ کی ان تبدیلیوں سے جو ایام گذشتہ میں رونما ہوئیں ظاہر ہوتا ہے مگر جس کا ابھی باقاعدہ آغاز نہیں ہوا - بہر حال سائنس ہو یا فلسفہ اس ساری بحث کی نوعیت چونکہ خالصاً 'علمیاتی' ہے لہذا مناسب ہوگا اڈنگٹن کے نظریۂ علم کی طرف مختصراً اشارا کر دیا جائے -

اڈنگٹن کا خیال ہے کہ 'علمیاتی' اعتبار سے ہمیں وہ تمام صلاحتیں حاصل ہیں جو حصول علم کے لئے ضروری ہیں - گویا ہماری استعداد علم کے کچھ معنی ہیں اور ہمیں اس کی بدولت فی الواقعہ علم حاصل ہوتا ہے ، لیکن سوال یہ ہے کس طرح ؟ کانٹ نے 'تنقید عقل محض' میں جس کا موضوع سرتاسر 'علمیاتی' ہے علم کی تقسیم 'بدیہی' اور 'استخباری' میں کی ہے - وہ سمجھتا تھا ہم اپنے 'بدیہی' علم کی بنا پر عالم فطرت کا ایک خالص علم (سائنس) طیار کر سکتے ہیں - اڈنگٹن کو اس نظریے سے اتفاق ہے - اختلاف ہے تو اتنا کہ کانٹ کے نزدیک 'بدیہی' علم کی حیثیت خلقی ہے - اڈنگٹن کے نزدیک 'علمیاتی' لہذا اس نے 'علمیات' کی تعریف ان الفاظ میں کی کہ اس کا موضوع بحث ہے علم کی ماہیت اور پھر 'علمی علمیات' کے نام سے اس کی ایک شاخ معین کی جس کا موضوع عالم طبیعی کا علم ہے - اس یعنی 'بدیہی' اور 'استخباری' علم میں جو فرق ہے وہ یہ کہ 'استخباری' علم نتیجہ ہے مشاہدات کا - یہی وجہ ہے کہ قوانین فطرت کا ہمیں بوجوہ علم 'بداهتہً' علم حاصل ہے - وہ مشاہدے سے متقدم تو ہے لیکن جب تک مشاہدے کا کوئی نقشہ ہمارے سامنے نہ ہو اس سے متقدم نہیں - اڈنگٹن کے اس نظریے کے ماتحت قوانین فطرت کی یہ تعریف کہ ان سے مراد ہے وہ 'یکسانیاں' جن کا ہمیشہ اظہار ہوتا رہتا ہے گو ضروری نہیں ہوتا رہے یک سر بدل جاتی ہے ، کیونکہ اگر ان کا سرچشمہ 'علمیاتی' ہے تو ماننا پڑے گا کہ یہ قوانین ہمیشہ اور بلا شائبہ تغیر و تبدل ہر کہیں رونما ہوتے رہیں گے - خود اڈنگٹن کی رائے بھی یہی تھی کہ ہم اپنے بنیادی مفروضات کو باسانی اصول علمیات میں بدل سکتے ہیں ، بالفاظ دیگر ہر وہ قانون جسے اساسی قرار دیا گیا ہے

از روئے 'علمیات' پہلے سے متعین کیا جا سکتا ہے - چنانچہ اس اصول پر عمل کرتے ہوئے اس نے بعض علمی حقائق متعین بھی کئے - البتہ یہ 'انتخابی داخلیت' جیسا کہ اڈنگٹن نے خود اپنے فلسفیانہ مطمح نظر کی تصریح کی ہے فلسفی برکلے کی داخلیت سے بالکل مختلف ہے جس نے عالم خارجی سے بطور ایک خارجی حقیقت انکار کیا ہے- اڈنگٹن کا نظریہ یہ تھا کہ عالم فطرت نہ سرتاسر داخلی ہے نہ خارجی، نہ دونوں (داخلی اور خارجی اشیا اور صفات) کا امتزاج - وہ عینیت کا طرف دار تھا بمقابلہ 'واقعیت' با عام اور غیر علمی اور غیر فلسفیانہ الفاظ میں یوں کہئے کہ اڈنگٹن مجاز کی بجائے حقیقت کا قائل تھا - البتہ اس سلسلے میں قابل غور نکتہ یہ ہے کہ اڈنگٹن کا نظریہ صحیح ہو یا غلط (باتباع کانٹ) صرف عالم فطرت — مشہود — تک محدود ہے، غیب یا نامشہود سے اسے کوئی سروکار نہیں جس سے خیال ہوتا ہے اس معاملے میں اڈنگٹن کا موقف کم و بیش وہی تھا جو کانٹ کا (کہ عقل انسانی ادراک حقیقت سے قاصر ہے) اور اس کے مزاج پر شاید 'تصوف' کا غلبہ-

بہر حال اڈنگٹن سائنس دان تھا، فلسفی نہیں تھا- لیکن پھر اڈنگٹن کی طرح اور بھی سائنس دان ہیں جن کو طبعیات حاضرہ کے موجودہ نشو و نما سے متاثر ہوکر بعض ایسے مباحث پر قلم اٹھانا بڑا جن کا تعلق سائنس اور فلسفہ دونوں سے ہے یا جن کے متعلق یہ کہئے کہ جہاں پہنچ کر سائنس اور فلسفہ کے ڈانڈے آپس میں مل جاتے ہیں - مثلاً تعلیل، جبر و قدر، کائنات کی مادی اور روحانی تعبیر کے مسائل - علی ھذا یہ مسئلہ جو سائنس کے نقطۂ نظر سے بالخصوص اہم ہے کہ ہمارا 'علمیاتی - منطقی منہاج' کہاں تک صحیح علم کا سرچشمہ ہے - ان سائنس دانوں میں سب سے زیادہ مخالفت اڈنگٹن کے نظریات کی ہوئی اور اس کے معاصرین میں سے متعدد ارباب فکر — فلاسفہ اور سائنس دانوں — نے اس کے خیالات کو انتہا پسندی پر محمول کیا جس کا اڈنگٹن کو خود بھی اعتراف تھا مگر جس کے باوجود وہ اپنے مخصوص نظریات کی صحت کا قائل تھا - لیکن قطع نظر اس سے کہ اڈنگٹن کا موقف کہاں تک صحیح ہے ہمارے لئے دلچسپی کی بات نظری طبعیات کی وہ نہایت درجہ دور رس تبدیلیاں ہیں جن کے متعلق وثوق سے کچھ

کہنا مشکل ہے کہ انجام کار کہاں پہنچ کر کسی قطعی نتیجے کا باعث ہوں گی - ایک بات بہر حال طے ہے اور وہ یہ کہ ایام گذشتہ میں سائنس نے مابعدالطبعیات سے کاملاً علیحدگی کی جو روش اختیار کی تھی بالآخر اس نے خود اپنے ہاتھوں اسے ختم کر دیا - بقول اقبال ایک زمانے میں بیشک سائنس کے لئے اس قسم کی علیحدگی ممکن تھی اور اس نے اپنی اس روش سے بے حد فائدہ اٹھایا مگر پھر سائنس ہی کے جدید انکشافات نے اسے اپنی اساسات کی تنقید پر مجبور کر دیا - بعینہ ''جوں جوں افکار سائنس کو ترقی ہو رہی ہے خود انسان کے فہم و ادراک کے متعلق ہمارے تصورات بدل رہے ہیں'' اور اس کا نتیجہ ہے ایک عجیب و غریب صورت حالات - ایک زمانے میں سائنس فلسفہ کے زیر اثر تھا اور گو یہ تو نہیں کہا جا سکتا کہ اب معاملہ دگرگوں ہے لیکن اتنا ضرور ہے کہ ٹھیک ہو یا غلط سائنس کے نشو و نما نے فلسفہ کے لئے غور و فکر کا ایک نیا میدان پیدا کر دیا ہے یا کم از کم یہ کہ سائنس دان جن مسائل میں الجھ گیا ہے ان کو دیکھتے ہوئے فلسفیوں کا فرض ہے کہ اس کی مشکلات کا کوئی حل نکالیں اور یہ اس لئے بھی کہ بسا اوقات مسئلہ تو ایک ہی ہوتا ہے لیکن فلسفی اس پر اپنے انداز میں قلم اٹھاتا ہے اور سائنس دان اپنے جس سے ایک سیدھے سادے انسان کو جو ہدایت اور روشنی کا طالب ہے انتشار اور الجھن کے سوا کچھ حاصل نہیں ہوتا اور ہوتا ہے تو یہ کہ ہم ان کے مطالعے سے نہایت غلط نتائج پیدا کر لیتے ہیں - یہ چیز تو ایک طرح سے سائنس اور فلسفہ کے اس مقصد میں بھی حائل ہے کہ اور نہیں تو ذہناً ہمارا مطمح نظر بلند کرے ، بالخصوص اس صورت میں جب نئے نئے افکار کے نشو و نما اور ایک کے بعد دوسرے انقلاب کے باوجود یہ نزاع ہنوز جاری ہے کہ کائنات کی تعبیر کس رنگ میں کی جائے ، روحانی یا مادی ؟ کیا مادیت کا سچ مچ ابطال ہو چکا ہے ؟ فطرت کیا کہتی ہے ، اس میں جبر کی کارفرمائی ہے یا اختیار کی ؟ وغیرہ وغیرہ - ممکن ہے بعض فلسفی سائنس کی ان بحثوں کو 'دخل در معقولات' پر محمول کرتے ہوں - ممکن ہے بعض سائنس دانوں کو دیانت داری کے ساتھ اصرار ہو کہ نظری طبعیات کا سلسلہ فلسفہ سے جوڑ دینا چاہئے - ممکن ہے بعض اہل فکر کے نزدیک عینیت کا اثبات ہو چکا ہے - ممکن ہے بعض اس کو

ایک گذرتے ہوئے رد عمل سے تعبیر کریں - جدید علمی اور فلسفیانہ ادب میں ان سب نقطہ ہائے نظر کی حمایت یا مخالفت میں ہر قسم کی بحثیں ملتی ہیں — نظری اور عملی پہلو سے بھی — لیکن جس بات سے انکار نہیں کیا جا سکتا وہ یہ کہ بحیثیت ایک 'جزو' سائنس اب پھر اس 'کل' کے سامنے کھڑا ہے جس سے کبھی اس نے اپنا رشتہ منقطع کر لیا تھا اور سمجھا جاتا تھا کہ ہمیشہ منقطع رکھ سکے گا - لہذا ہمارے لئے ان ساری بحثوں میں ایک سبق ہے اور وہ یہ کہ سائنس کی دنیا نے جزم و ادعا اور بے جا غلو سے گذر کر اب خود اپنی تنقید کے جس دور میں قدم رکھا ہے اس سے یہی نہیں ہوگا کہ (از روئے علم) وہ اپنے حدود صحت کے ساتھ متعین کرلے اور سمجھ لے کہ اس کی معلومات کی ٹھیک ٹھیک نوعیت اور قدر و قیمت کیا ہے ؟ سائنس کے لئے ان حقائق کا اقرار بھی لازم آئے گا جو یوں تو اس کے حلقۂ کار سے باہر ہیں لیکن جن کے اس کے لئے کچھ نہ کچھ معنی ضرور ہیں اور اس کا مطلب یہ ہے کہ مجاز اور حقیقت یا ایک دوسرے رنگ میں داخل اور خارج کا وہ امتیاز جس نے بوجوہ مغربی فلسفہ اور مغربی تہذیب کو قرن ہا قرن سے پریشان کر رکھا علیٰ ہذا زندگی کو نہایت تکلیف دہ اضداد میں منقسم کر دیا ہے، مگر جس کو اسلام نے کبھی قبول نہیں کیا باطل ہو جائے گا - ممکن ہے فکر و نظر کی اس تبدیلی سے اور نہیں تو اسلامی اصول توحید کے ذہنی پہلو زیادہ وضاحت کے ساتھ ہمارے سامنے آ جائیں - مگر یہ ایک دوسری بحث ہے جس کا یہ موقعہ نہیں -

اسماء و مصطلحات

Radiation	تاب کاری — ۲۰
— laws of	— قوانین
Communications	ترسیلات — ۱۲
Transmitting Stations	ترسیل گاهیں — ۱۲
Mysticism	تصوف — ۱۸
— religious	— مذهبی
— nature	— فطری
Causality	تعلیل — دد
Becoming	تکوین — ۱۱
Critique of Pure Reason	تنقید عقل محض — بب
Island Universe	جزیرہ کائنات — ۱
Atom (atoms)	جوهر (جواهر) — ۵
Seeker	جویا (اهل طب) — ۳۷
Soap film	جهلی ، صابن کی — ۵
Sir James H. Jeans	جینز ، سر جیمز ، ایچ — ج
Gyrostats	چکر — ۱۰
Calorie	حرارہ — ۳۶
Thermo dynamics	حر - حرکیات — ۲۳
Bio-chemistry	حیات کیمیا — ۲۱
Empiricism	حسیت — بب
Vitalism	حیاتیت — ۵
Void	خلا — ۱
In born	خلقی — جج
Subjectivism	داخلیت — دد
— selective	— انتخابی